INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREŞTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

formare pentru slujire





JURNAL TEOLOGIC

Volum 9, 2010



EDITURA UNIVERSITARĂ

Adresa redacţiei
Str. Berzei, nr. 29, Bucureşti, sect.1, 010251, România
tel. 021-3159108, e-mail: jurnalteologic@gmail.com
Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacţiei. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se aşteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar baptist şi să constituie o contribuţie în domeniul teologic abordat. Colectivul de redacţie va analiza fiecare contribuţie şi contributorii vor fi informaţi dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Editura Universitară
Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045
Tel. 021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2010

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)

CUPRINS

Old Testament – Mission

Christopher J H WRIGHT
International Ministries Director
Langham Partnership International

We cannot omit the even wider vision that not only the nations, but also the whole creation will be included in God's purposes of redemption. For this God of Israel, of the nations, and of the world, declares himself to be creating a new heavens and a new earth, with redeemed humanity living in safety, harmony and environmental peace within a renewed creation.

Reading Israel's Scriptures for Mission

Mission is often thought of as a New Testament and post New Testament phenomenon. Is it possible to read the Old Testament also as a missional text? The clearest justification for doing so is that Jesus himself told his disciples to read it that way. In Luke 24 he twice surveys the whole canon of Old Testament scripture and claims that 'this is what is written': both that the messiah would come, suffer, die and rise again; and that repentance and forgiveness of sins would be preached in his name to the nations (vs. 45-47). The first claim reads scripture messianically; the second reads scripture missiologically – and Jesus urges this double hermeneutical strategy on those who read the Old Testament in conscious relation to himself.

Starting in this way with Jesus' theocentric and teleological use of the Scripture (i.e that the Scriptures reveal

the 'whole will of God') also reminds us that handling the Bible in relation to mission is not merely a matter of identifying themes within it that justify and shape *our* engagement in mission. For behind all human mission stands the mission of God. And the Bible itself (including of course the Old Testament) is a dimension of the mission of God. The whole canon of scripture is a missional phenomenon in the sense that it witnesses to the self-giving movement of this God, in revelation and redemption, towards his creation and towards us, human beings made in God's own image, but wayward and rebellious. The writings, which now comprise our Bible, are themselves the product of, and witness to, the ultimate mission of God for the redemption of humanity and creation.

Furthermore, the processes by which these texts came to be written were often profoundly missional in nature. Many of them emerged out of events, or struggles, or crises, or conflicts, in which the people of God engaged with the constantly changing and challenging task of articulating and living out their understanding of God's revelation and redemptive action in the world. Sometimes these were struggles internal to the people of God themselves; sometimes they were highly polemical struggles with competing religious claims and worldviews that surrounded them. Biblical texts often have their origin in some issue, need, controversy or threat, which the people of God needed to address in the context of their mission. The text in itself is a product of mission in action.

This is easily seen in the New Testament. Most of Paul's letters were written in the heat of his missionary efforts: wrestling with the theological basis of the inclusion of the gentiles; affirming the need for Jew and gentile to accept one another in Christ and in the church; tackling the baffling

range of new problems that assailed young churches as the gospel took root in the world of Greek polytheism; confronting incipient heresies with clear affirmations of the supremacy and sufficiency of Jesus Christ, and so on. Similarly, the Gospels were written to explain the significance of the good news about Jesus of Nazareth, especially his death and resurrection. Confidence in these things was essential to the missionary task of the expanding church.

But also in the case of the Old Testament we can see that many of these texts emerged out of the engagement of Israel with the surrounding world in the light of the God they knew in their history and in covenantal relationship. People produced texts in relation to what they believed God had done, was doing, or would do, in their world. The Torah records the exodus as an act of YHWH that comprehensively confronted and defeated the power of Pharaoh and all his rival claims to deity and allegiance. It presents a theology of creation that stands in sharp contrast to the polytheistic creation myths of Mesopotamia. The historical narratives portray the long and sorry story of Israel's struggle with the culture and religion of Canaan, a struggle reflected also in the pre-exilic prophets. Exilic and post-exilic texts emerge out of the task that the small remnant community of Israel faced to define their continuing identity as a community of faith in successive empires of varying hostility or tolerance. Wisdom texts interact with international wisdom traditions in the surrounding cultures, but do so with staunch monotheistic disinfectant. And in worship and prophecy, Israelites reflect on the relationship between their God, YHWH, and the rest of the nations – sometimes negatively, sometimes positively – and on the nature of their own role as YHWH's elect priesthood in their midst.

This observation that the canon of Scripture, including the Old Testament, is missional in its origin (in the purpose of God), and in its formation (in the multiple contexts of cultural engagement), means that so-called ‘contextualization’ is not something we add to ‘the real meaning’ of biblical texts, but is intrinsic too them. The task of re-contextualizing the word of God is a missional project that has its basis in Scripture itself and has been part of the mission of God’s people all through the centuries of their existence. The finality of the canon refers to the completion of God’s work of revelation and redemption, not to a foreclosure on the necessary continuation of the inculturated witness to that completed work in every culture.

In short, a missional hermeneutic proceeds from the assumption that the whole Bible renders to us the story of God’s mission through God’s people in their engagement with God’s world for the sake of God’s purpose for the whole of God’s creation.

What follows is a brief survey of some of the key Old Testament themes, which undergird this understanding of mission. This is not a search for odd verses of the Old Testament that might say something relevant to our narrowed concept of sending missionaries, but rather a sketch of some of the great trajectories of Israel’s understanding of their God and of God’s mission through Israel for all the nations. We are not concerned about how the Old Testament gives incidental support to what we already do, but about the theology that under-girds the whole worldview that Christian mission pre-supposes.

We survey briefly the missiological implications of four major pillars of Old Testament faith – monotheism, election, ethics and eschatology.

The Uniqueness of Israel's God

Israel made remarkable affirmations about Yahweh, affirmations which had a polemical edge in their own context and still stand as distinctive claims. Among them was the monotheistic declaration that Yahweh alone is God and there is no other (e.g., Deut. 4:35,39). As sole deity, it is Yahweh, therefore, who owns the world and runs the world (Deut. 10:14,27; Ps. 24:1; Jer. 27:1–12; 1 Chron. 29:11). This ultimately means the radical displacement of all other rival gods and that Yahweh must be acknowledged as God over the whole earth and all nations (e.g., Ps. 96; Jer. 10:1–16; Is. 43:9–13; 44:6–20). The impact of these claims is felt in such widely varying contexts as the struggle against idolatry, the language of worship, and the response to other nations, both in their own contemporary international history, and in eschatological vision.

There is no doubt that the strength of the Old Testament affirmations about the uniqueness and universality of Yahweh as God underlie, and indeed provide some of the vocabulary for, the New Testament affirmations about the uniqueness and universality of Jesus (cf. Phil. 2:9–11, based on Is. 45:23; and 1 Cor. 8:5–6, based on Deut. 6:4). It is also note-worthy that these early Christian affirmations were equally polemical in their own historical context as those of ancient Israel and in turn provided the primary rationale and motivation for Christian mission. We are dealing here with the missiological implications of biblical monotheism. If Yahweh alone is God and if Jesus alone is Lord, and if it is God's will (as it manifestly is in the Bible) that these truths be known throughout the whole creation, then there is a missional mandate intrinsic to such convictions.

A fully biblical understanding of the universality and uniqueness of Yahweh and of Jesus Christ stands in the

frontline of a missional response to the relativism at the heart of religious pluralism and some forms of postmodernist philosophy.

The Purpose of Israel's Election

The Old Testament begins on the stage of universal history. After the accounts of creation we read the story of God's dealings with fallen humanity and the problem and challenge of the world of the nations (Gen. 1–11). After the stories of the Flood and of the Tower of Babel, could there be any future for the nations in relation to God? Or would judgement have to be God's final word?

The story of Abraham, beginning in Genesis 12, gives a clear answer. God's declared commitment is that he intends to bring blessing to the nations, 'all the families of the earth will be blessed through you' (Gen. 12:3). Repeated six times in Genesis alone, this key affirmation is the foundation of biblical mission, inasmuch as it declares the mission of God. The creator God's mission is nothing less than blessing the nations of humanity. So fundamental is this divine agenda that Paul defines the Genesis declaration as 'the gospel in advance' (Gal. 3:8). And the concluding vision of the whole Bible signifies the fulfilment of the Abrahamic promise, as people from every nation, tribe, language and people are gathered among the redeemed in the new creation (Rev. 7:9). The gospel and mission both begin in Genesis, then, and both are located in the redemptive intention of the Creator to bless the nations. Mission is God's address to the problem of fractured humanity and is universal in its ultimate goal and scope.

The same Genesis texts which affirm the *universality* of God's mission to bless the nations also, and with equal strength, affirm the *particularity* of God's election of

Abraham and his descendants to be the vehicle of that mission. The election of Israel is one of the most fundamental pillars of the biblical worldview, and of Israel's historical sense of identity. It is vital to insist that although the belief in their election could be (and was) distorted into a narrow doctrine of national superiority, that move was resisted in Israel's own literature (e.g., Deut. 7:7ff.). The affirmation is that Yahweh, the God who had chosen Israel, was also the creator, owner and Lord of the whole world (Deut. 10:14f., cf. Ex. 19:4–6). That is, Yahweh was not just 'their God' – he was God of all (as Paul insists in Rom. 4). Yahweh had chosen Israel in relation to his purpose for the world, not just for Israel. The election of Israel was not tantamount to a rejection of the nations, but explicitly for their ultimate benefit. Election is not an exclusive privilege but an inclusive responsibility. If we might paraphrase John, 'God so loved the world that he chose Israel.'

Thus, rather than asking if Israel itself 'had a mission', in the sense of being 'sent' anywhere (anachronistically injecting our 'sending missionaries' paradigm again), we need to see the missional nature of Israel's existence in relation to the mission of God in the world. Israel's mission was to be something, not to go somewhere. This perspective is clearly focused in the person of the Servant of Yahweh in Isaiah 40-55, who both embodies the election of Israel (identical things are said about Israel and the Servant), and also is charged with the mission (like Israel's) of bringing the blessing of Yahweh's justice, salvation and glory to the ends of the earth.

The Life of Israel in the World

Our main concern here is ethical, and it is the missiological dimension of Israel's holiness. Israel was called to be

distinctive from the surrounding world in ways that were not merely religious but also ethical. In Genesis 18:19 this is expressed as the very purpose of Israel's election in relation to God's promise to bless the nations. In stark contrast to the world of Sodom and Gomorrah, Yahweh says of Abraham: 'I have chosen him so that he will direct his children and his household after him to keep the way of the LORD by doing what is right and just, so that the LORD will bring about for Abraham what he has promised him.' This verse, in a remarkably tight syntax, binds together election, ethics and mission as three interlocking aspects of God's purpose. His choice of Abraham is for the sake of his promise (to bless the nations); but the accomplishment of God's mission demands the ethical obedience of God's community – the fulcrum in the middle of the verse.

In Exodus 19:4–6 Israel's ethical distinctiveness is also linked to their identity and role as a priestly and holy people in the midst of the nations. As Yahweh's *priesthood*, Israel would be the means by which God would be known to the nations and the means of bringing the nations to God (performing a function analogous to the role of Israel's own priests between God and the rest of the people). As a *holy* people, they would be ethically (as well as ritually) distinctive from the practices of surrounding nations. The moral and practical dimensions of such holy distinctiveness are spelled out in Leviticus 18 – 19. Such visibility would be a matter of observation and comment among the nations, and that expectation in itself was a strong motivation for keeping the law (Deut. 4:6–8). The question of Israel's ethical obedience or ethical failure was not merely a matter between themselves and Yahweh, but was of major significance in relation to Yahweh's agenda for the nations (cf. Jer. 4:1–2).

And that means that Old Testament ethics is inseparably linked to God's mission as the Old Testament declares it..

This missiological perspective on Old Testament ethics seems to me a fruitful approach to the age-old hermeneutical debate over whether and how the moral teaching given to Israel in the Old Testament (especially the law), has any authority or relevance to Christians. If the law was given in order to shape Israel to be what they were called to be – a light to the nations, a holy priesthood – then it has a paradigmatic relevance to those who, in Christ, have inherited the same role in relation to the nations. In the Old as well as the New Testament, the ethical demand on those who claim to be God's people is determined by the mission with which they have been entrusted. There is no biblical mission without biblical ethics.

The Scope of Israel's Vision of the Future

Israel saw the nations (including themselves) as being subject to the sovereign rule of God in history – whether in judgement or in mercy (cf. Jer. 18:1–10; Jonah). But Israel also thought of the nations as 'spectators' of all God's dealings with Israel – whether positively or negatively. That is, whether on the receiving end of God's deliverance, or of the blows of his judgement, Israel lived on an open stage and the nations would draw their conclusions (Ex. 15:15; Deut. 9:28; Ezek. 36:16–23).

Eventually, however, and in a rather mysterious way, the nations could be portrayed as the beneficiaries of all that God had done in and for Israel, and even invited to rejoice, applaud and praise Yahweh the God of Israel (Ps. 47; 1 Kgs. 8:41–43; Ps. 67). And, most remarkable of all, Israel came to entertain the eschatological vision that there would be those of the nations who would not merely be *joined to* Israel, but

would come to be *identified as* Israel, with the same names, privileges and responsibilities before God (Ps. 47:9; Is. 19:19–25; 56:2–8; 66:19–21; Zech. 2:10–11; Amos 9:11–12).

These texts are quite breathtaking in their universal scope. This is the dimension of Israel's prophetic heritage that most profoundly influenced the theological explanation and motivation of the Gentile mission in the New Testament. It certainly underlies James's interpretation of the Christ-event and the success of the Gentile mission in Acts 15:16-18 (quoting Amos 9:12). And it likewise inspired Paul's efforts as a practitioner and theologian of mission (e.g., Rom. 15:7–16; Eph. 2:11 – 3:6). And it provided the theological shape for the gospels, all of which conclude with their various forms of the great commission – the sending of Jesus' disciples into the world of nations.

And finally, we cannot omit the even wider vision that not only the nations, but also the whole creation will be included in God's purposes of redemption. For this God of Israel, of the nations, and of the world, declares himself to be creating a new heavens and a new earth, with redeemed humanity living in safety, harmony and environmental peace within a renewed creation. Again, this is a portrait enthusiastically endorsed in the New Testament (Ps. 96:11–13; Is. 65:17–25; Rom. 8:18–21; 2 Pet. 3:13; Rev. 21:1–5), and so not only sustains our hope today, but also enables us to see Christian concern and action in relation to the environment and care of creation, as an essential part of our holistic biblical mission.

Christ in His Death (Romans 3:21-26)

Conf. Dr. Sorin SABOU
Institutul Teologic Baptist din București

The Messianic Davidic king redeems his people and is designated as the new place of revelation of God's glory, and of atonement for the sins of all people. This is the way in which God proves his righteousness (God's character, God's way of doing things, and the rightness of those who believe).

Setting

In Romans 3:24 Christ's death is not directly mentioned, but it is implied by the use of the two words, ἀπολύτρωσις and ἱλαστήριον, since 'death' is part of the concepts conveyed by these two terms: redemption which is in Christ Jesus, and Christ as the mercy seat. This is so because there we have the expression 'faith in his blood' which is a reference to his blood shed on the cross.

The cross is brought into Paul's argument at the point of acquiring righteousness by those who believe in his blood. 'The righteousness of God' is revealed without the Law. The relationship between these two things is one of witness, not one of accomplishment. The Law and the Prophets witnessed about it, but they do not have an executive role in accomplishing it in the lives of men. Perhaps this affirmation is polemical in the sense that it is a polemic of clarification, because 'God's righteousness' is not Gospel from the perspective of the Son of made up by Paul, but it can be seen in the Law and the Prophets. It is polemical because it contrasts the Law with the Gospel; the Gospel is the message in which God's righteousness is revealed (Rom. 1.17). This

distinction between 'witness' and 'revelation' is Paul's way of underlying both continuity and discontinuity of God's dealing with the world. We knew about God's righteousness in the past, an we are still able to see it in the present.

The revelation of God's righteousness in the Gospel was mentioned earlier in the letter (1:17). At that point, Paul says that the Gospel is the power of God for salvation because in it is revealed the righteousness of God from faith to faith. The Gospel is the key to understanding God's righteousness because we can see it manifested there. In Rom. 1:3-4, Paul spoke about the God, and in 1:16-17, he spoke from the perspective of the power and righteousness of God. These two perspectives overlap underlying different aspects of activity of God; one is in/by his Son, and the other is in/for people. We understand the second perspective on what the first says, because the second perspective is built in the context created by the first. What was said in 1:3-4 about the coming of the Son from the seed of David in the dominion of flesh, who was designated Son of God in power by the resurrection of the dead, in the dominion of the Spirit, it is understood in 1:16-17 as God's righteousness. This complex work of God in his Son in the history of salvation has this aspect of revealing God's righteousness.

In Romans 3:22, righteousness of God is by faith *in* Jesus Christ, or by the faith *of* Jesus Christ. This realization of God's righteousness is for *all* who believe. Perhaps what we have here is an intended ambiguity: Christ in his obedience to death (he was faithful to the end), so the redemption is possible, and the role of faith in Jesus Christ for receiving God's righteousness. The point is that *it is for all* because of the universality of sin and lack of God's glory in everybody's life (although the language of God's glory has another echo too). The universality of faith derives from the

universality of sin. We have here a movement from God's righteousness to our righteousness - this being a gift. The whole negative argument until this point is summarized by these two expressions: 'all are sinners' and 'don't have the glory of God.' The change from sin and lack of God's glory to being righted is by God's grace, by the redemption which is in Christ Jesus (Christ being made the mercy seat). So, we have this interrelatedness of God's righteousness, God's grace, redemption and mercy seat which are at work by faith for somebody to be righted. The meaning and implications of this network of ideas is the subject of this paper.

Redemption

The righteousness of God is a complex way of speaking about God's way of being and relating to the world. This can be seen in Rom. 3:26: nobody can be righted without him being righteous; everything has to be right: he, we, and his way of dealing with us. That is this complex because of sin; sin is a corrupting power in the lives of all people. Everybody is under the power of sin (Rom. 3:9), and the changes brought by this dominating power in people's lives lead to destruction.

So, the cross is brought into discussion at this point: how can God be righteous and be able to right somebody who is not right in the same time? The answer, from God's point of view, is Christ Jesus at the moment of his death, and from the people's point of view, is their faith in the blood shed on the cross. There is this dominion of sin which has to be dealt with. This is the reason for which we have Christ and Christ's death seen as ἀπολύτρωσις. An evil dominion is brought to an end by somebody's being redemption for those in the slavery of sin.

To help us see a clearer picture here the universe of ἀπολύτρωσις has to be explored. In this letter the other text in which we have the language of ἀπολύτρωσις is Rom. 8:23 which is an eschatological text. There the ἀπολύτρωσις is the event the whole creation is waiting for. The subjection to futility, the bondage of decay, the groaning in labor pains are vivid descriptions of the present state which waits for ἀπολύτρωσις. That day is the 'day of redemption' (ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, Eph. 4:30).

As an example, in the biblical texts, Nabuchodonosor, because of his pride and arrogance, was driven away from human society, ate grass like oxen, his hair grew as long as eagles' feathers, and his nails became like birds' claws. The end of those seven years of humiliation is described as ἀπολύτρωσις (καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν ἑπτὰ ἐτῶν ὁ χρόνος μου τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε, LXT Dan. 4:34). He was brought back, and his majesty and splendor were restored to him. Another example is that of Abraham's supplication for those in Sodom where he 'terminates with the number ten, the lowest number for whose *deliverance*' (λήγει δὲ εἰς δεκάδα, τὴν τελευταίαν ἀπολύτρωσιν, Philo, *Cong*., 110.1) he can dare to entreat.

The Lacedaemonian boy is praised by Philo for his hunt for the virtues. When he was taken prisoner by the soldiers of Antigonus, he refused to be a slave, and 'he judged a violent death preferable to the life which was before him, and, despairing of any *deliverance* (ἀπολύτρωσιν), he cheerfully slew himself' (*Prob*. 114.7). An example when redemption was possible is that of Chiomara, the wife of Ortiagon, who was captured by the Romans when the Asiatic Gauls were defeated. For her release a considerable sum was paid as a *ransom* (ὑπὲρ τῆς γυναικὸς ἤγεν αὐτὴν ἀπολυτρώσων, Polybius, *Hist*. 21.38.3). Plutarch says that

after the Mithridatic war the Romans were embroiled in civil wars, and the sea being left unguarded, the pirates got the opportunity to grow in boldness and confidence. They no longer only attacked the navigators, but also waste islands and maritime cities. They caputred persons in high command, and asked *ransoms* for the captured cities (πόλεων αἰχμαλώτων ἀπολυτρώσεις, Plutarch, *Pompey*, 24.4). Josephus speaks about the decree of Ptolemy Philadelphus to set free the Jews in his kingdom. That redemption was acquired by a payment: 'more than four hundred talents of *redemption*' (πλειόνων δ᾽ ἢ τετρακοσίων ταλάντων τῆς ἀπολυτρώσεως, *AJ*, 12.2.27).

Thus, we have this process of setting free someone, a city, or a nation, that was a captive. That release is by an external agent, and sometimes a payment has to be made (see also LN, 37.128; BAGD, 96; LSJ, 208). It is in response to slavery, despair, wretchedness, suffering, and decay.

In order to see the reasons for this lexical choice, clearly a short study of synonymity is advised. There is no generic meaning of setting free applicable to a variety of circumstances (λύω, ἀπολύω, ἀπαλλάσσω, Lc 3:16, Lc 23:22, Heb. 2:15). No means that make the release possible (λύτρον, ἀντίλυτρον, Mat. 20:28, 1 Tim. 2:6), no mention of a cost to the individual causing the release (ἀγοράζω, ἐξαγοράζω, 1 Cor. 6:20, Gal. 3:13), or strictly about the process of setting free (ἄφεσις, Luc. 4:18), or about the state of being free (ἐλευθερία, 2 Cor. 3:17), or about being released from the control of some state involving moral issues (δικαιόω, Rom. 6:7). The focus is on setting free with a view to the process of releasing a slave/captive. In our text, the slavery of sin is described vividly from 1:18 to 3:20, and we have to understand the language of redemption focused on Christ Jesus against that background. Resulting from the way

in which Paul chooses to word his saying ('redemption which is in Christ Jesus'), we have to see this as a programatic affirmation, namely, in this affirmation everything is said about the release and restoration of those who believe in his blood. In himself, as the Messianic Davidic king, there is everything they need for their walk in the newness of life/ newness of the Spirit. The redemption which is in him is needed for their rightness; this has to be understood in contrast with their sinning. They are acquitted and their restoration begins based on God's grace, redemption which is in Christ, and faith.

The Mercy Seat

As a part of his discourse about 'righteousness of God', Paul brings another element to it: Christ as 'mercy-seat' (ἱλαστήριον). This term can denote a monument/a shrine, the most important object from the Tabernacle and, once in ancient Jewish literature, applied to the death of few people. Here it is a way of seeing Christ.

In the examples which we have, it can be a shrine dedicated by the Emperor Tiberius and his wife to the gods (ἱλαστήριον θεοῖς ὑπὲρ τᾶς σωτηρίας Τιβερίου Καίσαρος, θεοῦ υἱοῦ, θεοῦ Σεβαστοῦ, καὶ Ἰουλίας Σεβαστᾶς. BMusImp Cos, Calymna 3:14,11.1; see also the inscriptions Cos, Calymna 81.1 and Cos, Calymna 347.p1), or by the Achaeans to the goddess Athena of Ilium (Ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι. Dio Chrysostomus, *Disc*. 11.121), after the war against Troy as a sign of their defeat to propitiate the goddess; or built by Herod after he entered and plundered the David's sepulchre as a way propitiation (καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας, 'and build a propitiatory monument of that

fright he had been in, and this of white stone' Josephus, *AJ* 16.182.4).

In the Law (Exod 25:21(22), Lev. 16:2, 13, Num. 7:89) and the Prophets (Ezek. 43:20, Amos 9:1) ἱλαστήριον always denotes the mercy-seat from the Holy of Holies; the same thing is true about Philo. Philo gives us an example of how to think about the importance of the mercy-seat. He says that,

> the merciful power of God is the covering of the ark, and he calls it the mercy-seat (καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον) [...]. The images of the creative power and of kingly power are the winged cherubim which are placed upon it. But the divine word which is above these does not come into any visible appearance, [...] but is itself an image of God, and that is placed in the closest proximity to the only truly existing God, without any partition or distance being interposed between them: [...]. So that the word is, as it were, the charioteer of the powers, and he who utters it is the rider, who directs the charioteer how to proceed with a view to the proper guidance of the universe. (*Fuga* 101.5).

This is his comment on the words of Exod 25:21 ('I will speak to you from above the propitiatory in between the two cherubim').

The text in 4 Macc. 17:22 is unique in ancient Jewish literature; that text says that [the martyrs] became a ransom for the sin of the nation, and through the blood of these pious one and their atoning death divine providence saved Israel. This is the answer to a plea made in 4 Macc. 6.29, where the last words of Eleazar are:

> [27] "You know, O God, that though I might have saved myself, I am dying in burning torments for the sake of the law. [28] Be merciful to your people, and let our punishment

> suffice for them. [29] Make my blood their purification, and take my life in exchange for theirs."

This prayer is in view in 17:22. This is close to what we have in Rom. 3.25. The difference is given by the fact that here is in view their death, and in Romans Christ in his death is in view.

The proper context for understanding Paul is given by the Law and the Prophets. The lid of the ark was the most important object in the cultic life of Israel. It was the place of instruction (Exod 25:21, Num. 7:89), revelation (Lev. 16:2), and atonement (Lev. 16:3, Ezek. 43:20).

Paul talks about ἱλαστήριον from two perspectives: its institution, and its role. Christ as 'mercy-seat' is a reality brought forth by God. The language of 'bringing forth' can be understood as underlying a contrast: the usual place of mercy-seat is in the Holy of Holies, where it is hidden from the view of the people, but now it is brought forward to all people. It's reference to blood requires us to understand this text in the context of the Day of Atonement. That was the day in which the mercy-seat was sprinkled with the blood of the sacrifices. Aaron survives the ministry in the Holy of Holies because the vapor of the incense covers the ἱλαστήριον. There, in God's presence (which he cannot see), his sins and the people's sins are atoned for. Paul does not say that the blood is sprinkled on the mercy-seat, but these two things are brought together by the concept of faith: 'Christ as mercy-seat by faith in his blood.' It is not clear how we should understand this. Perhaps it is an intended ambiguity going both ways - first, the identity of Christ as mercy-seat is perceived by faith, and second, its effectiveness is by faith in his blood. This complex metaphor has a cluster of meanings - we are able to see them if we understand the purpose of it, namely that in this way God reveals his righteousness (Rom.

3:25). The second part of the summary of Paul's negative argument from 3.23, that is, the lacking of the glory of God, also finds a solution - they now have what they lacked. Thus, this depiction of Christ is a polemical one. The new place of God's glory is Christ on the cross, not the Temple in Jerusalem, where, there is actually no 'mercy seat'. This is the new place in which God is made himself known and in which the sins of all people are atoned for. The power of sin and the alienation brought by sin have been dealt with.

The Messianic Davidic king redeems his people and is designated as the new place of revelation of God's glory, and of atonement for the sins of all people. This is the way in which God proves his righteousness (God's character, God's way of doing things, and the rightness of those who believe).

Morala creștină în medierea și negocierea conflictelor

Conf. Dr. Ioan STRĂINESCU
Lector Dr. Ben Oni ARDELEAN
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Conflict mediation and negotiation are absolutely necessary in various spheres of society, given the existence of conflicts that have different causes and sometimes very serious implications. If in the secular society those are often made irrespective of any ethics or moral principles, often aiming at only the final result, in the Christian society things should be different. Christians have the obligation to take into account in everyday living of the Christian's morality. This is deontological (duty-centered) and not teleological (centered on the final goal), so Christian morality is mandatory to be practiced, including in such practices as mediation or negotiation. How are they integrated? What kind of Christian principles are also applied in mediation and negotiation? What does the Bible say about resolving conflict? These questions and other alike are intended to establish for the Christian involved in such practices to lean on scriptural precepts and apply them in conflict mediation and negotiation.

1. Definirea conflicterlor

Dicţionarul explicativ al limbii române [1] şi respectiv Dicţionarul enciclopedic [2], defineşte conflictul: neînţelegere, ciocnire de interese, dezacord, antagonism, ceartă, diferend, discuţie violenţă etc.

Ca termen de origine latinesc, *conflictus* implică dezacord, discordie, fricţiune. În general, conflictul apare ca o formă a interacţiunii umane [3], prin care doi sau mai mulţi membri ai unei colectivităţi intră în dezacord total sau parţial asupra unor probleme.

Se poate afirma:

- conflictul se referă la faptul că un individ sau un grup de indivizi se opune realizării obiectivelor de către cealaltă parte;
- competiţia are loc atunci când un grup de indivizi au obiective incompatibile, însă fiecare parte îşi urmăreşte atingerea acestor obiective fără a se pune una în calea celeilalte.

Conflictul este un fenomen social care apare între două sau mai multe persoane fizice sau juridice, care au scopuri diferite sau similare, respectiv intenţii sau metode de rezolvare a lor diferite.

Literatura de specialitate expune diferite puncte de vedere în ceea ce priveşte natura conflictului sau definirea acestui fenomen, însă de-a lungul istoriei s-au formulat trei abordări majore în explicarea situaţiei conflictuale: abordarea tradiţională, abordarea relaţiilor umane şi abordarea interacţionistă

- ✓ *Abordarea tradiţională (1930 – 1940)* - abordarea iniţială asupra conflictelor pornea de la ideea că toate conflictele sunt rele şi că de orice „rău”, trebuie să scăpăm de el cât mai repede posibil;
- ✓ *Abordarea relaţiilor umane (1940 – 1970)* - din perspectiva relaţiilor umane, conflictele sunt tolerate şi acceptate, reprezentanţii şcolii relaţiilor umane considerând conflictul ca un rezultat natural şi inevitabil în orice grup;

- ✓ *Abordarea interacţionistă (1970 – prezent)* – este cea de-a treia şi cea mai recentă abordare având ca punct de plecare perceperea conflictului ca fiind nu numai inevitabil, ci şi de multe ori necesar, fiind recunoscut ca o forţă stimulatoare pentru inovare şi schimbare.

2. Negocierea conflictelor

2.1 Confruntarea constructivă în soluţionarea creştină a conflictelor.

Conflictul nu este necesar rău sau distructiv, el se poate constitui și într- o oportunitate. Chiar când conflictul este cauzat de păcat şi produce durere, Dumnezeu îl poate folosi spre realizarea binelui, cf. Romani 8:28 :” Pe de altă parte, ştim că toate lucrurile lucrează împreună spre binele ce lor ce iubesc pe Dumnezeu, şi anume spre binele celor ce sunt chemaţi după planul Său”.

Prin graţia lui Dumnezeu, conflictul poate fi folosit pentru [4, pag.1]:

- Glorificarea lui Dumnezeu, prin credinţă, ascultare şi imitarea Lui. Apostolul Pavel îndeamnă pe fraţii din Corint să trăiască pentru gloria lui Dumnezeu, lăudându-L în viaţa de zi cu zi, mai ales în situaţia când trebuie rezolvate situaţii de încercări şi conflicte: 1 Corinteni 10:31 „Deci, fie că mâncaţi, fie că beţi, fie că faceţi altceva: să faceţi totul pentru slava lui Dumnezeu”. Asemenea îndemnuri se găsesc și în: Proverbe 3:4-6: „Şi astfel veţi căpăta trecere şi minte sănătoasă înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor. Încrede-te în Domnul din toată inima ta

şi nu te bizui pe înţelepciunea ta! Recunoaşte-L în toate căile tale şi El îţi va netezi cărările”.

- Deservirea altor oameni, ajutându-i să-şi ducă povara sau confruntându-i în dragoste;
- Creşterea în sfinţenie ca să fii ca şi Domnul Isus Hristos, prin mărturisirea păcatului şi schimbarea unei atitudini care promovează conflictul.

Spre exemplu, pentru concilierea creştină, a fost emis un ghid de către ONG-ul Christian Service for Dispute Rezoluţion înfiinţat în anul 1998, care a fost adaptat pentru utilizare în Noua Zelandă, Australia şi Teritoriul din Pacificul de Sud [9, pag.1]. Acest Ghid a fost proiectat pentru a asigura un sistem de lucru pentru medierea şi arbitrarea în consilierea creştină. În conformitate cu acest Ghid, se recomandă negocierea în manieră cooperantă şi nu competitivă, acesta presupune găsirea de soluţii în beneficiul părţilor participante. Apostolul Pavel în Philipeni 2:3-4 face următorul îndemn: „Nu faceţi nimic din duh de ceartă sau din slavă deşartă, ci, în smerenie, fiecare să privească pe altul mai presus de el însuşi. Fiecare din voi să se uite nu la foloasele lui, ci şi la foloasele altora.”

Domnul Isus Hristos, când a fost întrebat de un învăţător al legii, ca să-L ispitească, care este cea dintâi şi cea mai mare poruncă, Isus i-a răspuns: „Să-L iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău.” Aceasta este cea dintâi şi cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea ei, este: „Să-L iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.

În aceste două porunci se cuprinde Legea şi Prorocii" (Matei 22: 37-40)

O abordarea biblică a negocierii poate fi pe scurt prezentată în cinci paşi:

- **Preparare** – rugăciune, analizarea faptelor, dezvoltarea opţiunilor, căutarea consilierii religioase;
- **Afirmarea relaţiilor de afinitate –** respectul faţă de alţii, o veritabilă grijă pentru alţii;
- **Înţelegerea intereselor -** identificarea nevoilor, îngrijurările, limitările celorlalte părţi aflate în conflict;
- **Căutarea soluţiilor creative –** brainstorming-ul;
- **Evaluarea opţiunilor obiective şi rezonabile.**

2.2 Abordarea negocierilor din punct de vedere creştin

Conflictele au existat încă de la începutul omenirii. Nu cunoaştem încă nici o perioadă în istoria omenirii când nu au existat războaie sau conflicte datorate mai mult sau mai puțin neînţelegerilor dintre oameni. Aceste neînţelegeri există în toate domeniile de existenţă ale omenirii, la locul de muncă al fiecărui angajat, apoi societăţile se luptă între ele pentru obţinerea unor beneficii cât mai mari în detrimentul firmelor concurente şi a angajaţilor proprii.

Putem afirma, în privinţa conflictelor, că acestea s-au extins peste tot, inclusiv în familii: conflictele dintre soţ şi soţie; dintre părinţi şi copii; în şcoli conflictele între profesori şi elevi, între elevi; în societăţile comerciale unde angajatorii îşi maximizează productivitatea şi respectiv profitul în dauna

angajaţilor (cărora li se oferă salarii minimale) apoi colegii de muncă se află adeseori în concurenţă agresivă unii cu alţii etc.

În Biblie, cu mici excepții, se vorbeşte mereu de conflictele de pe pământ. Totuşi, cu toate că Biblia descrie o serie de conflicte, Dumnezeu afirmă că pacea adevărată poate fi găsită. Această pace poate fi experimentată cu Dumnezeu dar şi între copiii Lui.

Sursa conflictelor pe care le putem avea cu Dumnezeu dar şi între noi oamenii se află dorinţa noastră de a avea anumite lucruri doar aşa cum vrem noi, fără a conta cum le obţinem, iar aceasta s-a accentuat în modernitatea actuală în care etica creştină nu mai este acceptată de mulţi, iar fiecare poate să-şi satisfacă cerinţele proprii în conformitate cu opinia sa personală. În Epistola apostolului Iacov 4: 1-2 este scris: „De unde vin luptele şi certurile între voi? Nu vin oare din poftele voastre, care se luptă în mădularele voastre? Voi poftiţi, şi nu aveţi; ucideţi, pizmuiţi, şi nu izbutiţi să căpătaţi; vă certaţi, şi vă luptaţi; şi nu aveţi, pentru că nu cereţi de la Dumnezeu".

Când apare un conflict, de obicei suntem tentaţi să acuzăm partea adversă pentru declanşarea lui. Din punctul de vedere biblic soluţia corectă pentru un creştin este prezentată de Domnul nostru Isus Hristos în Evanghelia după Matei 7: 1-5: „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi. Căci cu ce judecată judecaţi, veţi fi judecaţi; şi cu ce măsură măsuraţi, vi se va măsura. De ce vezi tu paiul din ochii fratelui tău, şi nu te uiţi cu băgare de seamă la bârna din ochiul tău? Sau, cum poţi zice fratelui tău: Lasă-mă să scot paiul din ochiul tău şi, când acolo, tu ai o bârnă într-al tău? Făţarnicule, scoate întâi bârna din ochiul tău, şi atunci vei vedea desluşit să scoţi paiul din ochiul fratelui tău".

Credem cu adevărat că pe lângă furnizarea unei căi general valabile de atingere a scopurilor într-o negociere, negocierea principială face lumea mai bună, asigură înţelegerea între

oameni, indiferent dacă ea se referă la înţelegerea dintre părinţi şi copii, între manageri şi angajaţi, sau între diferite naţiuni. Cu cât se caută soluţii convenabile tuturor părţilor, cu atât va fi mai scăzut costul conflictelor incipiente sau în plină desfăşurare.

O întrebare cu care se confruntă mereu negociatorul creştin este: „Trebuie să fiu corect chiar dacă nu este nevoie?" Se va întâmpla uneori să obţineţi mai mult decât vi s-ar părea corect. Cum veţi proceda în acest caz? Acceptaţi câştigul? Considerăm că ar trebui să vă gândiţi bine înainte să acceptaţi acest „chilipir". Confruntaţi cu situaţia de a obţine mai mult decât consideraţi că este cinstit, trebuie să puneţi în balanţă eventualele beneficii cu eventualele tentaţii ulterioare care v-ar putea duce la comportamente ilegale pe care anumite firme sau asociaţii le vor dori să le susţineţi în viitor.

Dacă partea adversă nu a avut intenţia să vă distorsioneze felul de comportare creştină şi etică, ci doar a greşit şi s-ar putea ca ulterior să-şi dea seama că acordul nu este echitabil, şi să nu mai dorească să-l pună în aplicare. În plus partea adversă ar putea poate trage concluzia că sunteţi o persoană lipsită de scrupule care caută să profite de pe urma lor. Ar trebui să admiteţi că bunul renume va avea de suferit mai mult decât pot compensa nişte câştiguri momentane nejustificate.

2.3. Mecanismul negocierii conflictelor

În procesul de negociere, formularea obiectivelor devine prioritară [5, pag. 57] din următoarele motive:

- Obiectivul este o condiţie *sine qua non* pentru eficienţa procesului de negociere;
- Obiectivele asigură puncte de reper pentru orientarea procesului negocierii;

- Obiectivele oferă posibilitatea cuantificării rezultatelor obţinute după negociere;
- Obiectivele permit delimitarea poziţiei de pe care negociază fiecare parte;
- Obiectivele conturează un set de semnificaţii care reflectă capabilităţile celor ce negociază.

Condiţiile obligatorii pe care trebuie să le îndeplinească un obiectiv sunt:

- Să fie clar şi precis;
- Să fie realist;
- Să poată fi comensurabil;
- Să creeze motivaţie sau să servească nevoi, aspiraţii, dorinţe şi aşteptările părţilor;
- Să fie eşalonat în timp şi spaţiu.

Pregătirea negocierii trebuie să se concentreze asupra identificării exacte a unui domeniu de obiective, şi nu asupra unui singur obiectiv. Un asemenea domeniu include[6, pag. 25]:

- Un obiectiv de prima linie – cel mai bun rezultat obtenabil;
- Un obiectiv de ultima linie – cel mai puţin bun, dar acceptabil rezultat;
- Un obiectiv ţintă – ceea ce se aşteptă a fi realizat efectiv.

De obicei, începutul negocierilor se poartă asupra obiectivelor de primă linie, în schimb la sfârşitul negocierilor acordul va fi realizat în jurul obiectivelor de ultima lini. Atâta timp cât obiectivele de ultima linie nu se suprapun într-o anumită măsură, încheierea unui acord este imposibilă.

Se recomandă negociatorilor de către specialişti [4, pag. 9] să facă o listă a tuturor obiectivelor pe care le urmăresc.

Ulterior, aceste obiective trebuie separate în două mari categorii: dorite şi obligatorii. Obiectivele dorite sunt definite ca lucruri pe care ar fi plăcut să le obţinem, dar care pot fi eliminate dacă este necesar, în timp ce obiectivele obligatorii sunt cele care trebuie atinse pentru ca negocierea să fie considerată un succes. Pe măsură ce negocierile avansează, părţile pot renunţa la o parte din obiective, dar vor persevera în încercarea de a atinge obiectivele obligatorii.

- ***Pregătirea negocierii*** – etapă în care negociatorii identifică subiectele negocierii şi gama de obiective pentru fiecare subiect; vor fi stabilite obiectivele negocierii şi va fi evaluată fiecare parte cu ajutorul metodei de evaluare SWOT. Rezultatul unei negocieri depinde, în mare măsură de grija cu care s-au făcut pregătirile. O negociere nepregătită este, aproape sigur, sortită eşecului. Pe lângă sarcinile enumerate mai sus, trebuiesc pregătite şi următoarele:
  - locul de desfăşurare;
  - constituirea echipei de negociatori;
  - modul de aranjare la masa tratativelor;
  - fixarea orei de început;
  - stabilirea unui program de activitate şi corelare cu alte echipe şi grupuri de lucru;
  - culegerea, stocarea şi verificarea oricărei informaţii privitoare la organizaţia sau partenerul de negociere, la activitatea acestuia, la echipa de negociatori a partenerului, etc.

În orice negociere informaţia înseamnă putere. Cu cât mai multă informaţie deţine negociatorul, cu atât mai mult acesta poate să anticipeze nevoile partenerului de negociere

în avantajul său. Cu toate acestea, există momente în procesul de negociere când împărtăşirea informaţiilor este cel mai avantajos lucru pe care un negociator îl poate face. Multe negocieri nu ajung nicăieri, deoarece oamenii nu înţeleg nevoile unul altuia şi nici îngrijorările. Unde există o lipsă de înţelegere, oferirea unei informaţii bine gândită poate să deblocheze şi să ducă la uşurarea comunicării. Procesul de a informa cealaltă parte fără să ducă la subminarea propriei poziţii – aceasta înseamnă etapa de pregătire în adevăratul ei sens.[20, pag.54]

- ***Elaborarea unei strategii*** – fiecare parte decide ce strategie va adopta pe parcursul procesului.
- ***Începerea negocierii*** – etapă în care ambele părţi îşi prezintă solicitările iniţiale, fiind transmise informaţii despre atitudinea, aspiraţiile, intenţiile şi percepţiile părţilor asupra subiectului în discuţie.
- ***Clarificarea poziţiilor celor două părţi*** – negociatorii îşi justifică poziţiile şi încearcă să aprecieze poziţia oponentului, prin obţinerea informaţiilor, testarea argumentelor, respectiv folosirea intervalelor de timp şi a amânărilor.

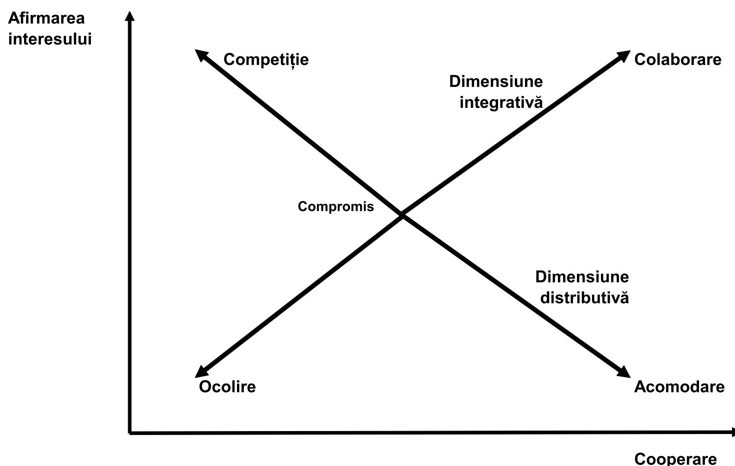
- ***Negocierea propriu zisă*** – etapă în care fiecare parte încearcă să obţină concesii, să depăşească impasuri şi să obţină un acord. Un negociator, în decursul acestei etape va încerca să testeze slăbiciunea argumentelor celeilalte părţi şi să o convingă că trebuie să îşi abandoneze poziţia pentru a se apropia mai mult de poziţia negociatorului. Pe de altă parte, tot în cadrul acestei etape, negociatorul îşi va consolida poziţia să în lumina informaţiilor primite de la oponenţi şi a reacţiei lor faţă de argumentele primite de la acesta. [21, pag.

200] Această etapă reprezintă aproximativ 80% din timpul petrecut în negociere.

- ***Încheierea negocierii*** – ajungerea la o înţelegere finală, formularea unui acord, asigurarea aplicării lui şi trecerea în revistă a experienţei căpătate în urma negocierii. În această etapă, părţile judecă dacă oponenţii sunt decişi să nu se abată de la poziţia lor sau dacă se vor mulţumi cu un compromis. Se fac ultimele mişcări pentru ca înţelegerea dintre părţi să ducă la tranzacţii finale. În caz contrar, se ajunge la renunţarea la negocieri fără a se ajunge la un acord.

În fig. 1 [7, pag. 971]:este prezentat un model care prezintă două dimensiuni ale comportamentului conflictual – funcţie de afirmarea interesului şi respectiv al cooperării – şi modul în care o combinare a lor produce diferite strategii de soluţionare a conflictului.

Dacă satisfacerea intereselor proprii implică în mod necesar că interesele celuilalt nu pot fi satisfăcute, atunci conflictul este perceput ca un scor nul al unei negocieri în care rezultatele sunt distribuite către câştigători, rezultând *dimensiunea distributivă* a comportamentului conflictual din fig.3.1.



Colaborarea se bazează pe strategia câştig-câştig, părţile implicate în această strategie sunt preocupaţi să ajungă la o înţelegere care să satisfacă nevoile ambelor părţi, sau cel puţin să nu afecteze interesele părţii opuse. Abordarea conflictului prin prisma colaborării are în vedere rezolvarea acestuia prin menţinerea relaţiilor interpersonale între părţi şi asigurarea faptului că ambele părţi îşi vor realiza scopurile personale.

Competiţia se bazează pe strategia câştig-pierdere, fiecare parte încercând să obţină câştigul în detrimentul părţii opuse. Abordarea conflictului implică parcurgerea etapelor necesare pentru obţinerea asigurării că obiectivele personale sunt realizate indiferent de costul afectării relaţiei dintre părţi.

Conflictul este privit ca o posibilă situaţie de câştig sau pierdere, câştigul fiind oglinda competenţei. Aceasta este o orientare spre putere, în care se foloseşte orice tip de putere ce pare potrivită pentru a apăra o poziţie considerată corectă, sau mai degrabă câştigătoare cu orice preţ.

Fig.1 Dimensiuni ale comportamentului conflictului

Compromisul, presupune admiterea faptului că o soluţie tip câştig-câştig nu este posibilă. În acest caz negociatorul adoptă o poziţie care implică un câştig redus şi o pierdere limitată, atât din punct de vedere al relaţiilor interpersonale, cât şi a obiectivelor celor două părţi. Convingerea şi manipularea domină acest stil. Obiectivul este găsirea unei soluţii reciproc avantajoase, care să satisfacă parţial ambele părţi. Postura de compromis realizează pentru ambele părţi o poziţie mini-câştig – mini-pierdere.

2.3.1. Negocierea distributivă

Negocierea distributivă se bazează pe competiţie, şi pe scurt este caracterizată în Tabelul 3.1. Acest tip de negociere implică modul clasic de gândire, şi anume ***câştig – pierdere.*** Modul în care o parte sau cealaltă, sau amândouă – în cazul compromisului, aşa cum rezultă din fig.3.1- îşi vor atinge obiectivele depinde de strategiile şi tacticile pe care le folosesc, .

Mulţi sunt atraşi de imaginea negociatorilor duri care se ceartă şi încearcă să-şi impună punctele de vedere, în timp ce alţii – în special în conformitatea cu morala creştină – ar prefera mai degrabă să renunţe la negocieri decât să adopte astfel de tactici. În prezent o mare parte din teoreticienii managementului strategic consideră că o astfel de negociere este demodată şi distructivă. Totuşi, de multe ori unii negociatori sunt puşi să participe la asemenea negocieri, şi de aceea trebuie să înţeleagă cum acestea operează, pentru ca să nu devină ţinta unor astfel de atacuri.

Tacticile dure sunt uşor de pus în practică, sunt eficace asupra negociatorilor care sunt slab pregătiţi, dar implică o serie de riscuri: pot să distrugă reputaţia, să favorizeze pierderea unor acorduri sau să determine răzbunarea părţii adverse.

Încheierea unui acord în cazul negocierii distributive, presupune acceptarea de către ambele tabere, obţinerea unei părţi din zona de acord (sau de compromis fig.3.1), şi să împingă rezultatul cât mai aproape de punctul de rezistenţă al celeilalte tabere [7], vezi fig. 2.

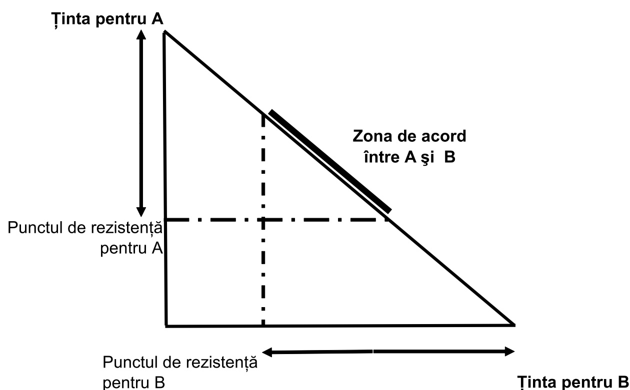


Fig.2. Un model de negociere distributivă

2.3.2. Negocierea integrativă

Negocierea integrativă se bazează pe disponibilitatea de a lua în considerare şi interesele celeilalte părţi şi în plus negociatorii trebuie să creeze un flux de informaţii deschis şi liber şi trebuie să aibă ca punct de plecare dorinţa de a satisface interesele tuturor părţilor.

Dar cel mai important lucru în negocierea integrativă îl reprezintă faptul că părţile aflate în negociere au personalităţi inovative, dinamice şi cu cunoştinţe temeinice în domeniul negocierii conflictelor şi al rezolvării problemelor aflate în conflict, astfel că în final se obţin soluţii noi, moderne, inovative de rezolvare integrativă a conflictului, soluţii care înainte de negociere, adeseori nici nu erau cunoscute şi nici cuprinse în strategiile de pregătirea negocierii de nici una dintre părţile aflate în conflict.

Structura esenţială, fundamentală a negocierii integrative este că permite transformarea şi a conflictelor care iniţial sunt considerate de ambele părţi de tip sumă zero, adică *câştig-pierdere,* în conflict de tipul *câştig-câştig* prin discuţii şi

deschidere mutuală, astfel se permite tuturor părţilor aflate în conflict să-şi atingă obiectivele.

Realizarea negocierii integrative este greu de realizat, întrucât trebuie să se asigure o stăpânire atât a procesului negocierii cât şi a colaborărilor benevole şi implicării părţilor aflate în conflict.

Elementele care definesc specificul negocierii integrative [3, pag.151]:

- Accentul cade pe punctele comune, mai degrabă decât pe diferenţe;
- Reprezintă o încercare de a rezolva nevoi, interese şi nu poziţii;
- Necesită o dedicare a tuturor părţilor aflate în conflict pentru a rezolva nevoile tuturor părţilor implicate;
- Trebuie să existe un schimb fertil de informaţii şi idei;
- Duce la găsirea de opţiuni pentru câştig reciproc.

Negocierea integrativă combină [8, pag.52]: **creativitatea** care este o calitate personală pe care nu o au cei mai mulţi oameni şi, în plus, stresul negocierilor nu oferă cel mai bun climat, cu **fermitatea** care trebuie arătată în ceea ce priveşte obiectivele şi interesele proprii şi cu **flexibilitatea** asupra modului în care aceste obiective şi interese vor fi atinse.

Negocierea integrativă cere ambilor negociatori să accepte atât perspectiva lor, cât şi a celorlalţi ca fiind legitimă şi validă. Mai mult, punctele de vedere ale părţilor implicate în negociere trebuie să aibă o valoare egală şi să nu existe o preponderenţă a unei anumite perspective. Părţile pot avea abilităţi diferite în separarea nevoilor – o parte poate fi mai abilă şi cu mai multă experienţă în negocieri, în timp ce alta, nepregătită suficient, va face cu greu faţă negocierilor. Din

acest motiv, în conformitate cu etica creştină, părţile cele mai experimentate trebuie să ajute părţile mai puţin pregătite în a-şi descoperi propriile nevoi şi interese, în care caz părţile experimentate pot obţine şi ele beneficii suplimentare.

2.3.3. Importanţa medierii

Medierea constă în obţinerea unor soluţii mult mai rapide şi mai ieftine decât cele obţinute prin justiţie. Prin mediere sistemul juridic se eliberează pentru probleme mult mai importante. Litigiile juridice sunt foarte scumpe şi durează luni, chiar şi ani, până când un proces civil ajunge pe rol. Din cauza cheltuielilor, a termenelor foarte lungi destul de puţine dispute civile ajung la tribunal. O problemă rezolvată prin mediere nu poate face subiectul unui apel în justiţie.

Mediatorii pentru a fi acceptaţi de părţile aflate în conflict trebuie să demonstreze cel puţin următoarele:

- Sunt neutri. Preşedintele Carter a avut succes în medierea conflictului dintre Israel şi Egipt de la Camp Davis, privitor la Peninsula Sinai, pentru că a fost perceput în acel moment ca fiind neutru de către ambele părţi aflate în conflict;
- Înţelege subiectul negocierii;
- Au experienţă pozitivă în medierea de conflicte similare;
- Vor folosi un sistem care a dat rezultate.

Procesul medierii se desfăşoară funcţie de mărimea şi importanţa problemelor şi a părţilor aflate în conflict. În cazul în care conflictul se referă la o problemă de mică amploare care trebuie rezolvată între colegii de muncă din cadrul unei societăţi comerciale, mediatorul poate convoca toţi membrii colectivului la întâlnirea de mediere într-o singură încăpere.

Mediatorul nu are o implicare directă în rezolvarea cazului, nu trebuie să fie specialist în domeniul mediat. Trebuie să fie o persoană cu autoritate pentru părţile aflate în conflict, să aibă abilitatea de a conduce o discuţie, să respecte termenele, să oprească tensiunile. Să fie o persoană echilibrată (nu colerică), să asculte fără să evalueze.

Nu va da sfaturi de nici un fel. Nu va fi şeful colectivului de oameni pentru care mediază conflictul.

Mediatorul va avea primul cuvânt, şi va explica regulile negocierii.

Discuţiile vor avea loc în două runde:

- În prima rundă fiecare participant îşi precizează poziţiile fără comentarii şi fără remarci. Timpul de acces va fi relativ egal între persoanele aflate în conflict. Mediatorul face o scurtă recapitulare după fiecare prezentare şi eventual una finală.
- Discuţiile propriu zise din runda doua:
  - partea de feedback;
  - propuneri de soluţii sau cereri.

3. Repere etico-creştine privind sistemele de comportament

Problemele care se ridică în cadrul acestui subiect sunt cele legate de conceptele de etică şi morală într-o viziune creştină şi din perspectivă religioasă. Aceste două concepte sunt deseori confundate şi percepute ca şi sinonime de către membrii unei comunităţi. Sublinierea care se face în cazul acestor concepte este că, deşi ele sunt înrudite, au origini şi substanţe diferite: „*etica* este teoria şi ştiinţa moralei, în timp ce *morala* reprezintă obiectul de studiu al eticii.”[3, pag. 165]. Etica, conform specialiştilor în domeniu, este considerată ca fiind ansamblul teoriilor morale sau o ştiinţă a

sistemelor comportamentale. Rolul acestei ştiinţe este să dea membrilor unei comunităţi o direcţie pozitivă în luarea deciziilor, să sugereze criteriile de alegere precum şi motivaţiile morale în acţiunile pe care membrii comunităţii le desfăşoară.

Etica în management reprezintă un „cod de principii morale care stabilesc ceea ce este bine şi rău, corect şi incorect, responsabil şi iresponsabil în exercitarea funcţiilor şi atribuţiilor manageriale."[9, pag 280]. În management, luarea unei decizii este influenţată de numeroşi factori, printre aceştia numărându-se şi etica împreună cu legile şi normele etice ce trebuiesc adoptate la nivelul oricărei comunităţi.

Principiile etice şi morale sunt diferite de la o ţară la alta, aşa cum există şi diferenţele culturale între ţări. Ceea ce este necesar de subliniat este că totuşi există norme şi principii etice care se supun universalităţii, acestea având un caracter obiectiv absolut fiind incluse în standardele comportamentului etic.[3, pag.171]. Printre standardele comportamentului etic se numără şi:

- ✓ Rostirea adevărului;
- ✓ Respectarea promisiunilor;
- ✓ Sentimentul de corectitudine;
- ✓ Respectarea drepturilor omului;
- ✓ Păstrarea confidenţialităţii.

Sistemul de comportament etic este acela în care printre componentele comune ale unui comportament se numără şi comiterea faptelor morale.

Reperele etice pot fi: etica obiectivităţii, etica virtuţii şi a caracterului, etica drepturilor şi îndatoririlor şi etica rezultatelor.[9, pag. 283 – 288]

a. Etica obiectivităţii – obiectivitatea este un model ideal, optim, de apreciere şi ierarhizare a valorilor, dar este

improprie fiinţei umane. Orice individ este caracterizat de anumite trăsături de personalitate cărora li se asociază interese particulare şi moduri diferite de a vedea lucrurile. Depersonalizarea pe care o propune etica obiectivităţii intră în contradicţie cu modelul de personalitate proeminentă pe care trebuie să îl reprezinte un manager în faţa subordonaţilor săi, ceea ce ne face sa credem că soluţiile imparţiale nu vor fi automat benefice pentru ansamblul organizaţiei.

b. Etica virtuţii şi a caracterului – îşi găseşte originea în sistemele de valori care pun preţ pe acumularea marilor virtuţi, cum ar fi: iubirea, inteligenţa, cooperarea, compasiunea, dreptatea, curajul, umilinţa. Integritatea morală a unui manager trebuie să implice: respect, promovarea adevărului, respectarea promisiunilor şi a regulii de aur: „ Ceea ce ţie nu îţi place, altuia nu-i face!”

c. Etica drepturilor şi îndatoririlor – ideea de bază a acestui reper o constituie că întreaga existenţă umană este guvernata de instituirea unui complex de drepturi şi îndatoriri, în conformitate cu care trebuie să se desfăşoare sistemele comportamentale umane. Exercitarea puterii manageriale nu trebuie să se facă în detrimentul drepturilor şi libertăţii celorlalţi.

d. Etica rezultatelor – este similară utilitarismului şi presupune obţinerea unor rezultate pozitive pentru un număr cât mai mare de persoane şi antrenarea de consecinţe negative pentru un număr cât mai mic. Evident, o decizie este bună în măsura în care aduce beneficii, şi rea, dacă generează leziuni asupra unor interese. Dacă acest lucru este uşor de cuantificat pe plan economic, nu la fel se întâmplă pe planul social. Concluzia care reiese de aici este că nu trebuie neglijate aspectele ne – financiare ale profitului şi a costurilor.

4. Metodele etice-creştine utilizate în negocierea unui conflict

Metodele etice-creştine care se folosesc în negocierea unui conflict abordează şi privesc aspectele legate de modalitatea de desfăşurare a procesului de negociere, gestionarea timpului în procesul de negociere, intervenţiile participanţilor la negociere etc. Au fost stabilite mai multe metode etice – creştine pentru negocierea unui conflict, dintre care noi am ales să le prezentăm pe următoarele [15, pag.27 - 28]:

a. Consecvenţa – prin această metodă se creează sentimentul de încredere şi credibilitate în negociatorul fiecărei părţi implicare într-un conflict. Aceste sentimente se datorează păstrării normele morale şi principiilor creştine care sunt acceptate în relaţiile dintre oameni. Această metodă se focalizează pe înţelegerile şi acordurile acceptate în comun. Ceea ce recomandă specialiştii pentru succesul acestei metode, este utilizarea unei table cu foi volante (de gen: *flip chart*) în ideea creării unui câmp vizual comun, iar lucrurile deja văzute şi acceptate de fiecare parte participantă la negociere, nu mai pot fi dezminţite.

b. Informaţiile expuse la negociere – este foarte importantă în procesul de negociere a unui conflict, modalitatea de expunere a informaţiilor de care dispune fiecare participant. Este total greşit ca, într-o negociere, să se utilizeze expresii de genul: „ am auzit că...” şi aceasta, datorită faptului că folosirea acestor expresii denotă lipsa de respect faţă de celălalt participant la negociere. În negociere este interzisă utilizarea informaţiilor care nu au o bază, adică este interzisa utilizarea „zvonurilor”. „Informaţia informală nu trebuie expusa într-o formă formală”.

c. Demnitatea învinsului – la sfârşitul unei negocieri fiecare parte care a participat la negociere primeşte un titlu, şi

anume, de învingător şi învins. Retragerea în final a învinsului trebuie să fie una demnă, iar obligaţia morală a învingătorului este aceea de a crea şi de a manifesta comportamente care să favorizeze afişarea vizibilă a demnităţii partenerului de negociere. Menajarea orgoliului este o regulă de care trebuie să se ţină seama. Daca nu i se permite învinsului să se retragă cu demnitate este foarte posibil ca acesta să devină un duşman pe termen lung. Este una dintre modalităţile eficiente de a nu îl transforma în duşman pe cel „ învins”, adică să se asigure continuitatea relaţiilor în viitor.

d. Credibilitatea – procesul de negociere se bazează pe credibilitate. „A lăsa loc pentru negociere nu exclude importanţa negocierilor cu o cerere sau ofertă plauzibilă. A începe cu o cerere nerezonabilă sau potenţial distructivă va fi adesea interpretată de cealaltă parte ca o negociere cu şanse slabe de reuşită, chiar jignitoare” [3, pag.194]. Negociatorii profesionişti se vor evidenţia, în discuţia de negociere, prin puterea de convingere mare, precum şi prin prezentarea unor informaţii credibile şi reale la masa tratativelor. Credibilitatea va avea o cota importantă în succesul negociatorilor.

e. Adevăruri clare & eliminarea trucurilor – implică respectarea regulii de aur a eticii: „ Ceea ce ţie nu îţi place, altuia nu-i face!” Folosirea trucurilor duce la periclitarea imaginii, a credibilităţii şi reputaţiei organizaţiei, comunităţii sau a instituţiei în societatea în care aceasta îşi desfăşoară activitatea.

f. Contractul trebuie implementat în formă acceptată – în momentul în care se vor lua anumite hotărâri la masa negocierilor, acestea vor fi reglementate şi puse în aplicare în urma unui contract încheiat între părţi. Purtătorul de cuvânt a fiecărei părţi va urmări punerea în aplicare a hotărârilor luate în negociere, în special după semnarea

contractului. Acesta va fi permanent răspunzător de împlinirea clauzelor prevăzute în contract. Prin aceasta, el va da dovadă de profesionalism în etică, va fi credibil în faţa partenerilor, dar acest lucru îi va menţine şi un succes pe termen lung. Daca se vor observa disfuncţii în îndeplinirea contractului stabilit la negociere, negociatorul are obligaţia de a aduce la cunoştinţa celorlalţi parteneri aceste disfuncţii. Această faptă va crea, de asemenea, imaginea pozitivă a organizaţiei pe care negociatorul o reprezintă.

Consecinţele unui comportament în afara principiilor morale, într-un proces de negociere a unui conflict, pot fi analizate în funcţie de succesul şi eşecul tacticilor folosite şi în legătură cu reacţia celeilalte părţi. Comportamentele neetice în negocierea conflictelor pot aduce succese pe termen scurt, dar în acelaşi timp ele vor crea adversari puternici care doresc să se răzbune. Participantul unei negocieri de conflict care va fi înşelat, dorind răzbunare, va deforma percepţia asupra tuturor negociatorilor din întâlnirile viitoare.

Un comportament etic, cu norme morale şi creştine, este indispensabil în negocierea unui conflict, deoarece etica se va concentra asupra intenţiilor asociate părţilor care caută să îşi rezolve un conflict şi nu asupra persoanelor care negociază. O negociere a unui conflict desfăşurată pe baza principiilor etice, morale şi creştine va duce la găsirea unei soluţii benefică, corectă şi echilibrată, acceptată reciproc de fiecare parte participantă în conflict.

5. Abordarea biblică în rezolvarea conflictului

Conflictul este o parte din viaţă. Nu pentru că aceasta ar fi o scuză în momentul în care ne aflăm într-o situaţie conflictuală şi încercăm să ne absolvim de vină, este de fapt o

realitate. Nu există nici o cale pe care să mergi şi să nu te întâlneşti cu această situaţie, fie ca este de o amploare mai mare, fie ca este mai puţin vizibilă, situaţia conflictuală există. Pe de alta parte, nu există un model standard de rezolvare a acestor dezacorduri sau conflicte, însă în rândurile de mai jos, bazându-ne pe ceea ce relevă Scriptura, sunt formulate câteva etape [1, pag. 102] care pot fi urmate pentru rezolvarea unui conflict.

- În calitate de lider sau conducător, trebuie să fii disponibil pentru a face faţă conflictului. Nu vei reuşi să stingi un conflict daca nu interacţionezi cu ceilalţi, dacă nu cunoşti cauzele şi opiniile părţilor implicate şi dacă nu încerci să găseşti o cale de mediere a situaţiei respective.
- Rugăciunea – este singurul mod prin care poţi să îi ceri Tatălui Ceresc înţelepciunea necesară pentru rezolvarea conflictului.
- Identificarea problemei reale – conflictul propriu-zis nu este problema reală, ci ceea ce a determinat apariţia acestui conflict. Pentru a identifica această problemă trebuie să adresezi întrebări, să observi comportamente, precum şi să continui să te rogi pentru descoperirea acesteia. Niciodată să nu acţionezi dacă nu ai identificat şi înţeles ce a generat conflictul respectiv.
- Sugerează fiecărei părţi implicate în conflict să vină cu o soluţie pentru rezolvarea lui. Dacă situaţia conflictuală este una gravă este recomandat să foloseşti „uneltele" oferite de Dumnezeu: rugăciunea, postul şi Cuvântul Său.
- Dacă conflictul este între două persoane, iar cauza acestuia o constituie o problemă personală, trebuie să aplicaţi principiile expuse în Matei 18:15-17 „Dacă fratele tău a păcătuit împotriva ta, du-te şi mustră-l între tine şi el singur. Dacă te ascultă, ai câştigat pe fratele tău. Dar, dacă nu te ascultă, mai ia cu tine unul sau doi inşi, pentru ca

orice vorbă să fie sprijinită pe mărturia a doi sau trei martori. Dacă nu vrea să asculte de ei, spune-l Bisericii; şi, dacă nu vrea să asculte nici de Biserică, să fie pentru tine ca un păgân şi ca un vameş."

- Abordează conflictele cu o atitudine creştină corespunzătoare. Fii iertător în încercarea de a restabili relaţiile şi a avea grija ca acestea să nu se rupă. În orice conflict trebuie să manifeşti dragostea frăţească şi să nu foloseşti ameninţarea. Pe de altă parte, sfătuieşte-i pe cei implicaţi în conflict să nu folosească vorbe care pot răni şi distruge.
- Abordarea pe rând a problemelor sau a conflictelor. Se poate întâmpla ca într-o biserică sau într-o organizaţie să existe mai multe situaţii conflictuale în acelaşi timp. Este foarte important crearea unei ordinii în rezolvarea lor pentru a nu se produce confuzii.
- În momentul în care cauza conflictului este clarificată, acţionaţi în cel mai scurt timp pentru a o corecta. Soluţia adoptată trebuie să rezolve situaţia conflictuală şi să o transforme într-o situaţie de colaborare care să ducă la lărgirea Împărăţiei lui Dumnezeu.
- Oferă explicaţii referitoare la modul în care ai decis să soluţionezi conflictul şi care este motivul pentru care ai acţionat în felul respectiv urmând exemplul celor care au soluţionat conflictul din Fapte 15.
- Mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că „Nu v-a ajuns nici o ispită, care să nu fi fost potrivită cu puterea omenească. Şi Dumnezeu, care este credincios, nu va îngădui să fiţi ispitiţi peste puterile voastre; ci, împreună cu ispita, a pregătit şi mijlocul să ieşiţi din ea, ca s-o puteţi răbda" (1 Corinteni 10:13).

Un lucru important care trebuie subliniat este că un lider eficient sau un conducător corect este acela care nu

ignoră conflictul, ci încearcă să îl rezolve prin crearea unui mediu în care oamenii sunt capabili să interacţioneze şi să se relaţioneze la situaţia respectivă. Liderul trebuie să renunţe la anumite hotărâri care produc conflicte şi generează lupte. Nu diferenţa de opinii cauzează jignire şi distrugere, ci eşecul de a iubi atunci când există un dezacord. Un exemplu biblic ar fi cel a lui Pavel şi Barnaba în ceea ce-l privea pe Marcu. Soluţia biblică este întotdeauna caracterizată de iubirea aproapelui, indiferent de diferenţa opiniilor dintre indivizi.

Conflictele nu pot fi evitate, dar ele pot fi gestionate conform Cuvântului lui Dumnezeu. Un lider înţelept se va dedica pe sine însuşi pentru cercetarea şi aplicarea metodelor optime de gestionare a conflictelor pentru ca porunca din Romani 12:18 să fie împlinită, şi anume: „Dacă este cu putinţă, întrucât atârnă de voi, trăiţi în pace cu toţi oamenii" Romani 12:18.

Bibliografie:

1.. *** *Dicţionar al limbii române*. Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.

2. *** *Dicţionar enciclopedic, vol 1*. Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

3. PETELEAN Adrian, *Managementul conflictelor.* Editura Didactică şi Pedagogică,
Bucureşti, 2006.

4. ***** *Resolve Christian Service for Dispute Resolution Inc*.
În: www.resolve.org.nz/peacemaking, 2008.

5. STRĂINESCU I., ARDELEAN B. O. *Managementul conflictelor*. Editura didactică şi

pedagocică, Bucureşti, 2009.

6. HILTROP J., UDALL S., *Arta negocierii*, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

7. THOMAS K.W., *Handbobook of industrial and organizational psichology*. Editura Consalting Psychologist Press, 1992.

8. FISHER R., URY W., PATTON B., *Succesul în negocieri*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

9. MIHUŢ Ioan şi colaboratorii, *Management General,* Editura Carpatică, Cluj –
Napoca, 2003.

De la modele mesianice antice la aspiraţii politice moderne: mesianismul biblic şi tendinţele secolului 20

Lector Dr. Octavian BABAN
Institutul Teologic Baptist din București

Messianic expectations have a long history, their main source is the Bible (OT and NT), but there are messianic expectations about providential, or divine leaders, even outside the Bible world, in the pagan civilisations. These expectations have been collected and treasured by the modern philosophies, and have led to the appearance of modern messiahs that have endangered more than once the European commonwealth of states. This article looks at the main messianic paradigms of antiquity, biblical and non-biblical, and points out to the attractivenes and dangers of the messianic models, when they are not attributed to Christ, but accepted and used in relation to other political figures.

Venirea unui conducător uman aprobat şi confirmat de Dumnezeu, a lui Mesia (Unsul; gr. *Hristos*), care are rol esenţial în restaurarea destinului omenirii şi a relaţiei acesteia cu Dumnezeu, deopotrivă cu înfrângerea definitivă a influenţei răului în lume, este o idee centrală în teologia biblică. Ea este sau pare predominant religioasă la început, dar primeşte în timp conotaţii foarte complexe, aşa în Noul Testament, după venirea lui Isus, ea este mult mai profund privită şi mai clar definită decât în primele cărţi ale lui Moise. De asemeni, mesianismul creştin a cunoscut şi influenţa

metaforelor şi exemplelor de lideri din civilizaţia greco-romană, care au creat o cultură mesianică mixtă, cu nuanţe bogate.

Pe lângă faptul că în viaţa şi teologia Bisericii, mesianismul creştin este legat strâns de mântuirea omenirii, în viaţa socială el a inspirat o serie importantă de semnificaţii, unele din ele politice, cu ecouri neaşteptate. Articolul de faţă trece în revistă aceste rădăcini majore, cu intenţia de a putea ajuta înţelegerea teologiei şi tendinţelor politice contemporane ale modelelor mesianice.

1. Profeţiile mesianice în Vechiul Testament

Profeţiile mesianice încep cu promisiunea făcută lui Adam, Geneza 3.15; şi lui Avraam (Gen. 22.18; în aceste pasaje substantivul „sămânţa" este folosit la singular şi are conotaţii mesianice evidente) şi merg până la cărţile profetice de la sfârşitul canonului Vechiului Testament (Isaia 7.14, 9.1-7, 48.16, 49.3-7, 53.1,11 – Fiul, Vlăstarul lui Isai, Emanuel, Robul Domnului, Lăstarul; Ieremia 30.9, 33.15-17 – regele David, Odrasla lui David, Ezechiel 17.22-23 – mlădiţa, cedru puternic, Mica 4.3-8, 5.2-3; Daniel 7.13 – Fiul omului).[1] În

---

[1] E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London: SPCK, 1992, 279-301; M.J. Selman, „Messianic Mysteries", in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Annointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 281-302; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God: Part I, London: SPCK, 1992), 215-243; 280-238; G. Theissen şi A. Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London: SCM Press, 1998, 125-148; H. Shanks, ed., *Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of Their Origins and Early Development*, Washington, D.C.: Biblical Archaeology Society, 1992, 1-40; E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE – 66 CE,* London: SCM, 1992, 315-491.

aceste profeţii sunt incluse atât perspective universale despre mesia, ca salvator al tuturor oamenilor, cât şi perspective naţionale, ca eliberator al poporului evreu. Un aspect demn de menţionat este faptul că în timpul Noului Testament paradigma mesianică ajunsese să fie limitată drastic la o perspectivă naţionalistă evreiască, reducţionistă, chiar agresivă, iar paradigma mesianică a lui Isus vine să se contrapună acestei înţelegeri, cu un alt model, biblic şi divin[2].

Câteva din modelele mesianice cele mai cunoscute ale Vechiului Testament includ personaje ca Adam (reprezentativitatea sa este de tip mesianic: mesia trebuie să fie la fel de influent şi reprezentativ pentru întreaga omenire pe cât a fost şi Adam); Enoch (ca răsplată pentru viaţa lui dreaptă Dumnezeu îl scuteşte de moarte şi îl ridică la ceruri; mesia trebuie să fie şi el mijlocul prin care Dumnezeu lămureşte destinul dincolo de moarte al omului); Metusala („omul suliţei"; sau „când moare, [pedeapsa] va veni"; om cu nume simbolic care anunţa venirea potopului, dar şi perioada de graţie dinaintea acestuia; Metusala a trăit 969 de ani; mesia este şi el un semn al planului lui Dumnezeu); Noe (nepot al lui Metusala; numele său înseamnă „paşnic", „mângâiere", sau „călător"; el este simbolul izbăvirii de sub apele potopului, prin arca poruncită de Dumnezeu; mesia este şi el un izbăvitor de sub judecata divină, un conducător al supravieţuirii şi renaşterii omenirii, în ascultare de Dumnezeu); Moise (şi, lângă el, şi Iosua, reprezintă simbolul conducătorilor care eliberează poporul din robie şi îl conduc

---

[2] Cf. E. Bammel and C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: CUP, 1984); M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (New York and Toronto: Trinity Press, 1984); G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (London: Athlone, 1965); A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (London: Duckworth, 1982); B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: Duckworth, 1979).

în ţara promisă, un simbol mesianic major); David (conducătorul militar şi regal care este profund dedicat faţă de ascultarea dreptăţii şi sfinţeniei lui Dumnezeu; de fapt, Mesia chiar va ajunge să fie numit „fiul lui David”, adică „regele ca David, din neamul lui David”; el este, paradigma prin excelenţă a regalităţii biruitoare); Solomon (fiul lui David, modelul monarhului înţelept, ocrotit de Dumnezeu), Melhisedec (o persoană enigmatică, al cărui nume înseamnă „regele dreptăţii”, care îl întâmpină pe Avraam, şi căruia Avraam i se închină, plântindu-i dări; este amintit în Noul Testament în Epistola către evrei şi este considerat o prefigurare a lui Isus), etc.

Lista de personalităţi cu potenţial mesianic din VT continuă de la fiii lui Iacov, prin perioada judecătorilor şi cea a regalităţii şi, prin fiecare personaj în parte, se conturează tot mai bine suma generală a aşteptărilor mesianice evreieşti. Printre personajele cu vocaţie mesianică, cu rol important în restaurarea poporului Israel, apare însă şi o figură aparte, cea a regelui persan Cirus II (Isaia 45; 559 îH -529 îH), ceea ce adaugă ceva în plus la portretul robot al lui Mesia, ceva ce nu poate fi întâlnit în istoria propriu-zisă a lui Israel: dimensiunea imperială, conducerea mesianică exercitată la nivelul lui Israel, dar şi la nivelul neamurilor păgâne.

Acestei galerii a personajelor mesianice i se asociază şi seria simbolurilor mesianice consacrate, a imaginilor şi metaforelor specifice. Astfel, persoana şi opera lui Mesia sunt simbolizate prin imaginile „seminţei” singulare a femeii, prin imaginea Leului din tribul lui Iuda, prin Steaua lui Israel (profeţia lui Balaam, asociată mai târziu cu regele David şi, apoi, în NT, cu steaua Betleemului, arătată la naşterea lui Hristos), cu toiagul regal din tribul lui Iuda, cu vlăstarul din rădăcina lui Isai (tatăl lui David), cu vlăstarul care iese dintr-

un trunchi uscat sau dintr-un pământ uscat, cu viţa de vie care dă roadele aşteptate, etc.

În legătură cu aceste caracteristici şi simboluri se conturează în Vechiul Testament câteva tipologii mesianice majore. Printre ele, pot fi amintite „profetul ca Moise" (Moise însuşi anunţă venirea unui conducător asemenea lui), Regele (regele ca David sau regele davidic, sau, în termeni biblici „fiul lui David"), Preotul (Aaron; Ţadoc); Robul Domnului – care ascultă de Yahveh şi este gata să sufere pentru popor, să fie ucis (cf. Isaia 42-53, Zaharia)[3].

În general, se pot remarca acum trăsăturile distincte ale portretului mesianic din Vechiul Testament: un conducător al lui Israel; un conducător cu vocaţie universală; un conducător spiritual, dar şi politic; un conducător prin care se realizează o reprezentare pozitivă a omenirii înaintea divinităţii, un conducător care aduce restaurare şi reabilitare pentru oamenii săi.

---

[3] G.P. Hugenberger, „The Servant of the Lord in The Servant Songs of Isaiah: A Second Moses Figure", in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Annointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 105-139. J. Duguid, „Messianic Themes in Zechariah 9-14", in P.E. Satterthwaite, R.S.Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Annointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 265-280; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: *JPS* (1994) 317-327, 341-350 (cf. Mesia care suferă; care este ucis). D. Schibler, „Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1-12 and 28-33", în P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Annointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 87-104; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: JPS, 1994,317-327, 341-350.

2. Concepţii mesianice intertestamentare: scrierile de la Qumran, traducerile targumim şi scrierile pseudepigrafe

În perioada intertestamentară s-au adăugat noi tipologii la galeria de paradigme mesianice a Vechiului Testament, prin dezvoltarea gândirii teologice de tip apocaliptic şi intermediar (s-a dezvoltat mult angelologia, teologia despre îngeri şi oameni cu chemare mesianică, înţeleşi ca o treaptă intermediară, de mijlocire între oameni şi Dumnezeu, ca un pod ori o legătură între Dumnezeu, cel de neatins, şi lumea oamenilor). Literatura păstrată de comunitatea de la Qumran păstrează multe relatări în această privinţă, şi la fel fac şi traducerile comentate ale Vechiului Testament în aramaică, *numite* targumim; alături de ele, cu informaţii bogate 9-14.în aceste domenii amintite mai sus, stau şi cărţile pseudepigrafe (scrise în ebraică, aramaică sau în limba greacă, aceste cărţi sunt puse, în mod fictiv, pe seama unor autori faimoşi, cum ar fi Enoh, Moise, Ezra, etc.).[4]

Astfel, literatura de specialitate indică faptul că în anumite cercuri iudaice se concepea existenţa unui Mesia numit „fiul lui Iosif"[5]; a unui Mesia al pământului şi al cerului (denumire care subliniază caracterul divin al lui Mesia, cf. Isaia 11.1-2, 9.6, documentul de la Qumran, 4Q521). Într-un mod mai puţin aşteptat venirea lui Mesia a început să fie concepută în această perioadă şi sub forma venirii unei echipe mesianice. Astfel, diversele scrieri ale epocii lasă să se înţeleagă ideea

---

[4] G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, revised and extended 4th ed., New York, NY: Penguin, 1995, 354-361. R. Eisenman si M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered, The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Witheld for Over 35 Years*, New York, NY: Penguin, 1993, 17-50.

[5] D.C. Mitchel, „Firstborn *Shor* and *Rent:* A Sacrificial Josephite Messiah in *1 Enoch* 90.37-38 and Deuteronomy 33.17", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Vol 15.3 (2006): 211-228.

venirii a doi Mesia (unul regal – ca David, şi unul preoţesc – ca Ţadoc, după echipa de conducere David – Ţadoc; sau unul profetic – ca Moise, şi unul preoţesc – ca Aaron, după cei doi fraţi Moise şi Aaron; sau un Mesia regal al lui Israel şi un Mesia regal al lui Iuda (câte un rege mesianic pentru ambele regate israelite, ca un semn de frăţie şi de egalitate teologică); ori, într-un mod similar, de asemeni, un Mesia, fiul lui David, şi un Mesia, fiul lui Efraim[6]. Începuse, în mod similar, să îşi facă loc chiar şi paradigma unei echipe de trei Mesia: un Mesia regal, unul preoţesc, şi unul profetic.

Toată această discuţie demonstrează pe deoparte popularitatea aşteptărilor mesianice în perioada intertestamentară. Pe de altă parte, se poate observa apariţia de raţionamente politice, alături de cele tradiţionale, teologice, în gândirea modelului mesianic cel mai probabil, sau cel mai eficace. Adevărul este că Vechiul Testament vorbeşte totuşi de un fel de echipă mesianică, dar nu în sensul a două sau trei persoane mesianice de greutate egală, ci sub forma unui înainte-mergător (precursor, înaintaş) – „profetul Ilie" sau cineva care vine în stilul lui Ilie Tişbitul (expresia biblică este „în duhul lui Ilie"), şi Mesia propriu-zis, eliberatorul. Noul Testament confirmă această formulă, cel ce vine în „duhul lui Ilie" sau „Ilie" fiind Ioan Botezătorul (Isus îl identifică în felul acesta, cf. Matei 11.14; 17.10-12; Marcu 9.11-13). Urmele acestei înţelegeri pluraliste despre venirea lui Mesia se regăsesc, foarte probabil, şi în prezentarea lui Ioan Botezătorul, în Ioan 1.25, când acesta este întrebat: „Atunci de ce botezi, dacă nu eşti Hristosul, nici Ilie, nici profetul?" De asemeni, există posibilitatea ca însuşi Ioan Botezătorul să fi încercat la un moment dat ipoteza unei

---

[6] Targum la Cântarea Cântărilor 4.5, 7.4; D.C. Mitchel, „Messiah bar Efraim in the Targums", *Aramaic Studies*. 4.2 (2006): 221-241.

echipe mesianice multiple, deoarece tocmai el, care îl prezentase pe Isus ca Mesia, în ziua botezului acestuia, îi trimite câţiva ucenici de ai săi să îl întrebe dacă, într-adevăr, El este Mesia cel aşteptat, sau dacă mai trebuia aşteptat şi un altul (Matei 11.3; Luca 17.19-20).

3. Paradigmele mesianice intertestamentare

Portretul lui Mesia este conturat nu numai de profeţiile Vechiului Testament, ci chiar de istoria intertestamentară şi post-testamentară a evreilor care a contribuit la îmbogăţirea tipologiei mesianice prin episoade cum sunt revolta maccabeana, dinastia hasmoneană, dinastia irodiană, şi nu în ultimul rând prin modelul lui Ben Kosiba.[7]

3.1 Paradigma mesianică macabeană

Ca reacţie faţă de eforturile lui Antiochus Seleucus IV (numit şi Epifanes; 175-164 îH), de modernizare în sens elenist a statului evreiesc, unde a încercat să introducă închinarea la idoli, iudeii au început o revoltă de proporţii în 167 îH, condusă de preotul Mattatias. Acesta l-a ucis pe evreul care acceptase să aducă jertfă zeilor păgâni şi apoi a chemat mulţimile să-l urmeze de partea Legii lui Dumnezeu (1 Macabei 2:27). Strigătul „Înapoi la lege şi la mărturie!" din Isaia 8:20 a ajuns strigătul de luptă al revoltei macabeene (în timpul războaielor macabeene, evreii au păzit cu stricteţe sabatele).

Conduşi de Mattatias şi de cei cinci fii ai săi – Iuda, numit şi Maccabi („Ciocanul"), Eleazar, Iohanan, Ionatan şi Şimon,

---

[7] D.S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford: Oxford UP, 1967, 17-59 (iudeii sub ptolemei si seleucizi); 60-81 (iudeii sub dinastia hasmoneilor); 82-102 (iudeii sub romani).

iudeii au organizat o rezistenţă acerbă în munţi şi, deşi erau mai puţin numeroşi decât grecii şi mai slab înarmaţi, ei au înfrânt armatele lui Antiohus, ieşind cu totul victorioşi, după un război care a durat 25 de ani. Victoria finală a fost obţinută în 142 îH, în timpul regelui Seleucid Demetrius, care a făcut un tratat de pace cu Şimon, ultimul din cei cinci fii ai lui Mattatias, cel a ajuns, în aceste condiţii, mare preot şi conducător militar al iudeilor (Macabei 13:41-42), iar apoi suveran evreu peste Palestina.

Devenind rege, Şimon a întemeiat dinastia Hasmoneilor, care a rămas ca o curiozitate istorică, pentru că era o dinastie levitică, de preoţi, nu una davidică, ori dintr-o altă casă regală ori aristocratică iudaică. Dinastia a durat 103 ani şi următorul conducător a fost Iohanan Hircanus, un rege evreu care, în mod surprinzător, a fost favorabil procesului de elenizare a ţării şi a încercat să extindă graniţele ţării (el a cucerit Idumeea, fostul Edom, şi i-a convertit pe locuitori la iudaism – dintre aceştia va veni şi familia lui Irod; de asemeni, Hircanus s-a asociat la conducere cu saducheii, adepţi ai unei integrări eleniste care păstrează însă specificul iudaic şi i-a respins pe farisei, partida naţionalistă care continua spiritul revoluţionar şi fundamentalist al lui Mattatia şi Iuda Macabeul).

Dincolo de această prezentare generală, se poate reţine contribuţia dinastiei hasmoneene la conturarea unui nou portret mesianic: în urma ei, Mesia a început să fie gândit şi ca un conducător care, prin contrast cu formulele de echipă mesianică, putea să contopească într-un singură persona două, dacă nu chiar trei oficii diferite: conducerea regală şi autoritatea preoţească, precum şi înţelepciunea şi puterea profetică. De asemeni, paradigma maccabeană a reîntărit şi concepţia tradiţională că nimic durabil nu poate fi făcut, dacă nu se face pe temelia ascultării necondiţionate de Lege, cu

toate cerinţele ei morale, cu jertfele ei, cu sabatele ei (cu sărbătorile ei), cu întregul sistem de închinare de la Templu.

Într-un fel, Isus a corespuns acestui model de contopire a oficiilor într-o singură persoană, dar în ce priveşte Legea, împlinirea ei a îmbrăcat o formă unică, în persoana Mântuitorului, anume jertfa răscumpărătoare, unică, de pe Cruce.

Comparaţia între paradigma maccabeană a lui Mesia, şi paradigma lui Isus merită o analiză mai atentă.

Paradigme	Sloganul	Formula mesianică	Tipul acțiunii militare
Maccabeii	„Înapoi la Lege şi la mărturie”	Rege-preot	O etapă: Obținerea libertății prin lupta împotriva forțelor de ocupație.
Isus	„Eu am venit să împlinesc Legea...” „Sabatul a fost facut pentru om, nu omul pentru sabat”	Rege - preot - profet.	Două etape: a. Etapa victoriei spirituale (prima venire; jertfa) b. Etapa victoriei militare (a doua venire, conducerea omenirii).

Programul mesianic al lui Isus este conceput în două etape, după cum se vede din predicarea sa, precum şi din ansamblul NT. În ce priveşte acţiunea militară, Isus nu aduce insurecţia – ci, mai degrabă, predicarea nevoii unei victorii spirituale, a unei eliberări de sub puterea păcatului şi a răului, pentru care se aduce pe sine însuşi ca jertfă (într-un fel; în alt fel, el nu se împotriveşte opresiunii, adoptând o politică non-violentă, şi de fapt, acuzatorii îl martirizează; dimensiunea de jertfă însă

o asigură Isus. aduc ca jertfă; în această non-violenţă a sa, Isus se dovedeşte ascultător de Dumnezeu Tatăl, cu care luase mai dinainte hotărârea acceptării unui asemenea comportament; nu cade pradă dorinţei de răzbunare, care l-ar fi adus şi pe el sub puterea păcatului, ci se încredinţează dreptăţii divine, care se va face dovedită, în cele din urmă, prin înviere şi prin ridicarea la glorie, în Înălţare; în acelaşi timp, moartea lui Isus nu este o moarte de martir, ci pătimirea lui intră în ecuaţia mult mai complexă a unei jertfe ispăşitoare, cu care, de fapt, Isus însuşi va veni înainte Tatălui, ca dovadă a ascultării sale).

Isus nu apelează în prima etapă a lucrării sale mesianice la soluţia militară, la insurecţie – deşi El nu se dezice nici de puterea politică, în sine, ci aşa cum arată dialogul său cu Pilat, Isus recunoaşte că este Împărat, că are autoritate şi ar putea să o folosească, dar Împărăţia sa nu este din această lume.

Isus mai fusese ispitit cel puţin o dată în ceea ce priveşte preluarea precoce a conducerii politice, într-o manieră neconformă cu voia divină, atunci când, în pustie, după cum spune Noul Testament, Diavolul îi făcuse propunerea să îi confere stăpânirea asupra întregii lumi, dacă mai întâi Isus i se va închina acestuia Luca 4; Matei 4). Aşa cum atunci Isus a respins falsul model mesianic şi politic al demonilor, acum respinge falsa, greşita reacţie politică pe care ar fi putut-o avea în momentul arestării, batjocoririi sale şi a crucificării sale. Isus, ca om, face în acele momente ceea ce nici un alt om nu ar fi putut face, El domină spiritual întreaga situaţie şi rămâne în dependenţă totală faţă de Dumnezeu. Atitudinea lui recapitulează şi inversează atitudinea greşită a lui Adam care, în momentul ispitirii cu ideea că trebuie sa aibă acces la cunoaştere, dar fără Dumnezeu, întrucât Dumnezeu ar fi adversar al cunoaşterii binelui şi răului, acceptă această

sugestie malefică şi încalcă porunca din Eden. Prin contrast, Isus rămâne încrezător în Dumnezeu şi nu vrea acces la puterea mondială, dacă acesta nu vine de la Dumnezeu, ci din partea Satanei sau din partea instinctelor răzbunătoare şi ucigaşe ale omenirii.

Domnia mondială nu i se refuză, de fapt, lui Isus, ci o va primi ca încununare a ascultării sale, într-o manieră care depăşeşte graniţele terestre şi include stăpânirea întregului Univers (cf. Filipeni 2:5-11; Evrei 1, Coloseni 1). Ceea ce afirmă NT, din punct de vedere al paradigmei mesianice, este că suprema şi durabila manifestare a autorităţii politice nu vine printr-o decizie omenească, pur şi simplu, ci printr-o racordare la planul divin, printr-o armonie între om şi Dumnezeu. Isus, în mod exemplar, este manifestarea supremă a acestei armonii.

3.2 Paradigma mesianică irodiană

Aşa cum s-a arătat, saga iudaică a familiei lui Irod începe odată cu Iohanan Hircanus, al doilea rege hasmoneu (136-106 îH), care a cucerit Idumeea (fostul Edom) şi i-a convertit pe locuitori la iudaism. Una din familiile conducătoare idumeene care au trecut la iudaism a ajuns, în timp, la conducerea Iudeii, anume familia lui Irod cel Mare.

Intrarea familiei lui Irod pe scena politică o face Antipater, tatăl lui Irod cel mare, care a fost consilierul lui Hircanus II, ultimul rege hasmonean. Prin contribuţia lui Antipater, un politician talentat şi abil, Hircanus II a avut o relaţie privilegiată cu Roma. În semn de mulţumire pentru sprijinul primit în campania din Egipt împotriva lui Mitridate, Iulius Caesar le-a dat evreilor dreptul de religie acceptată (*religio licita*) şi gradul cel mai înalt de independenţă în cadru imperiului roman *status clientis*, precum şi dreptul de a stăpâni Ierusalimul şi de a-l întări cu ziduri, dreptul de a

folosi cetatea Ioppa ca port maritim, etc. Hircanus II a primit dreptul de a conduce Ierusalimul, ca mare preot şi etnarh, el şi copiii săi, iar Antipater a primit cetăţenia romană şi a fost numit procurator al Iudeii.[8]

Fraţii Hircanus şi Aristobulos nu s-au înţeles însă, iar în războiul pornit între ei, fariseiii au trecut de partea primului, iar saducheii de partea celui de al doilea. Hircanus II a ieşit învingător în această confruntare şi a dobândit tronul, precum şi sprijinul lui Pompeius, care fusese de partea lui Aristobul II. Lucrurile s-au complicat însă, deoarece în războiul civil izbucnit între Pompeius şi Iulius Cezar, Pompeius a fost înfrânt. Cezar va coopera cu Hircanus II, dar va discuta mai ales cu Antipater, pus acum în poziţia de *epitropos* (regent). Antipater este omorât de către iudei, care nu îl îndrăgeau prea tare (43 îH). În cercul conducătorilor intervine însă Irod, fiul lui Antipater, care îşi va răzbuna tatăl şi va reuşi să-l anihileze pe Hircanus II şi să devină tetrarh (conducător local), iar apoi rege, calitate pe care o va păstra între 37-4 îH. (Octavianus Augustus l-a numit rege, iar Marc Antonius l-a sprijinit militar să intre în Ierusalim).

În neînţelegerile dintre Octavianus şi Antonius şi a Cleopatra, Irod reuşeşte să îşi menţină tronul şi să schimbe taberele la momentul oportun. În perioada confruntării dintre Antonius şi Octavianus, el este trimis, în mod fericit, de Cleopatra ca să lupte împotriva regelui Malich, rege al Nabateei (cu capitala în Petra), în 32 îH. La întoarcere, după victoria obţinută acolo, Irod află de înfrângerea lui Antonius. Imediat, trece la acţiune, luând două măsuri majore. Mai întâi, se întâlneşte cu Octavianus în Rodos, în 30 îH, ca să îşi prezinte apărarea şi să îl asigure că îl va sluji cu acelaşi devotament cu care l-a slujit şi pe Antonius, deoarece el, Irod,

---

[8] Josephus, *Antiquities of the Jews,* 15.10.1-8.

este un supus al Romei. Octavianus e impresionat de îndrăzneala şi retorica lui Irod şi îl acceptă ca rege al Iudeii, dându-i înapoi Ierihonul, luat de la Antonius, precum şi noi cetăţi cum sunt Gadara, Hippos, Samaria, Gaya, Ioppa, etc. Apoi, sub pretextul că Hircanus II a complotat cu Malich, Irod îl execută pe fostul rege şi mare preot (31 îH).

Pe ansamblu, domnia lui Irod însă a fost extrem de crudă. Urmărit de frica de a-i fi luat tronul, el şi-a ucis mulţi din proprii săi fii, inclusiv pe soţia la care a ţinut cel mai mult, pe Mariamne I, fiica de o rară frumuseţe a lui Alexandros, din dinastia hasmoneană; după această condamnare, el nu şi-a mai regăsit liniştea sufletească, şi a murit în suferinţe, la distanţă de câţiva ani[9].

În ce priveşte aşteptările mesianice, Irod cel mare a încercat să-şi creeze imaginea unui rege puternic şi fidel iudaismului şi, în mare parte, a reuşit. Aşa cum s-a văzut, s-a căsătorit cu Mariamne I, din dinastia hasmoneană, dar şi cu Mariamne II, fiica marelui preot Boethus; şi-a asigurat sprijinul romanilor, a construit fortăreţe, castele, palate, grădini, şi a zidit şi un templu magnific la Ierusalim, pe care şi ucenicii lui Isus l-au admirat. Într-un fel, evreii aveau de ce să fie mândri de poporul lor, în timpul lui Irod cel mare. Mândria aceasta era diminuată, totuşi, de faptul că Irod nu era evreu, ci idumean.

Fiii lui Irod nu au fost în stare să menţină unitatea statului – şi nici romanii nu le-au permis lucrul acesta pentru nu voiau un stat independent şi puternic în zona Orientului apropiat.

---

[9] Regele Irod cel mare, 37-4 BC; a fost căsătorit cu două Mariamne – Mariamne I, fiica lui Alexandros, nepoata marelui preot Hircanus II, şi alta, Mariamne II, fiica lui marelui preot Simon Boethus; a avut şi alte soţii: Doris, Malthace şi Cleopatra etc., în total 10 soţii. Irod a ţinut foarte mult la Mariamne I (căsătoria a avut loc în 37 îH), iar după ce a ucis-o (28-29 îH), a căzut într-o depresie profundă, din care nu şi-a mai revenit până la moarte.

Astfel, ţara s-a împărţit în trei tetrarhii[10]: Irod Filip a devenit tetrarch al Itureei (partea de nord-est a Palestinei, 4 îH – 37 dH); Irod Antipa a devenit tetrarch al Galileii şi Pereii (4 îH - 39 dH; el l-a ucis pe Ioan Botezătorul şi în timpul său a fost crucificat Isus); Irod Arhelaus a devenit etnarh al Iudeii, Samariei şi Idumeii, care a ajuns provincie imperial guvernată de procuratori romani. Irod Agripa I, nepot al lui Irod cel mare, a domnit peste acelaşi teritoriu al Iudeii, Samariei şi Idumeii, între 37-44 dH (el este cel care l-a ucis pe Iacov, fratele lui Ioan, şi l-a arestat pe Petru). Irod Agripa II, tot nepot al lui Irod, este tetrarh al Trahonitiei în perioada 50 – 100 dH (şi îi plăcea mult să fie numit „rege"); el este cel care s-a întâlnit cu procuratorul Festus şi la Caesarea, la procesul lui Pavel. În toată această vreme regatul era condus, practic, de procuratorul roman din Ierusalim (1. procuratorul Felix, 52-60; cf, Tacitus, *Annale*, 12.54; *Historia* 5.4; 2. procuratorul Festus, 60-62, *cf*. Fapte 24-26; 3. procuratorul Albinus, 62-64; 4. procuratorul Florus, 66; în timpul lui Florus începe revolta iudeilor, încheiată cu ocuparea Ierusalimului în 70 dH). Aspiraţiile mesianice ale evreilor, după ce ei l-au respins pe Isus ca Mesia, vor fi înfrânte definitiv în 132-135 dH, când mişcarea mesianică a lui Bar Kochba, care s-a proclamat rege davidic şi a fost sprijinit de rabi Akiba, s-a încheiat cu o masivă înfrângere de către romani.

Paradigma mesianică irodiană a încercat să construiască pe linia mândriei naţionale şi a restaurării Israelului vechi, pe linia simbolurilor legământului avraamic şi davidic (rege, ţară) şi solomonic (rege, ţară, Templu), pe linia alianţelor

---

[10] Tetrarhie înseamnă a partea parte dintr-un teritoriu. În timp, înţelesul s-a modificat, aşa încât tetrarh însemna un conducător al unei părţi dintr-un regat, care nu avea însemnătatea politică a unui rege. Aceasta este şi situaţia celor trei fii ai lui Irod cel Mare care se numesc tetrarhi.

politice şi religioase (cu hasmoneii; cu Roma; cu marele preot). El nu a reuşit însă să păstreze relaţia cu linia regală davidică propriu-zisă (trăsătură importantă în ce priveşte portretul tradiţional al lui Mesia), nici cu împlinirea profeţiilor mesianice (de fapt, aşa cum arată evanghelia după Matei, el încearcă să îl elimine pe Mesia cel descris de profeţi că se va naşte în Betleem).

3.3 Paradigma mesianică a lui Ben Kosiba

Într-un final, ultima încercare mesianică, este cea a lui Simeon ben Kosiba, auto-denumit şi Bar Kochba, adică „Fiul Stelei" (132-135). El se declară urmaşul lui David, se foloseşte de simbolurile mesianice consacrate ale lui Israel (templul, steaua lui David; harfa; viţa de vie, cu frunză şi strugure; smochinul; palmierul cu şapte ramuri), scoate monezi ca să-şi ateste stăpânirea, şi declară anul 132 dH drept „primul an al mântuirii lui Israel". Într-un fel de echipă mesianică, el beneficiază de sprijinul profetic al lui rabi Akiba, unul din participanţii cei mai vestiţi la proiectul şi înţelepciunea Talmudului (conducător în cadrul şcolii rabinice de la Yavneh – Jamnia). Hadrian, împăratul Romei înfrânge revolta prin generalii săi Julius Severus, Hadrianus Quintus şi Lollius Urbicus, care au adus patru legiuni în Palestina în vederea obţinerii, în condiţii grele, a victoriei finale (pe 9 August 136, Templul din Ierusalim a fost distrus).

Construită cu îndrăzneală, această acţiune mesianică a lui Bar Kochba pare să fi încercat a fi tot ceea ce nu s-a reuşit în revolta evreilor din 70, şi tot ceea ce Isus nu încercase să facă: acţiune militară. Seria aceasta de încercări ale evreilor dovedeşte fascinaţia de neoprit pe care o exercita speranţa mesianică. În acelaşi timp, pune în vedere că soluţia lui Isus, mesianismul în două etape, cu dată deschisă, s-a dovedit cea

mai practică, şi singura care mai oferă un model posibil de restaurare a lui Israel, anume, cândva în viitor.

4. Paralele mesianice greco-romane

Trecerea aceasta în revistă nu ar fi suficient de detaliată dacă s-ar restrânge doar la tradiţia iudaică. Liderul providenţial, mesianic, este un concept care putea fi întâlnit, până la un punct şi în cultura păgână, mai ales sub forma regelui sau eroului de origine divină, destinat unor fapte măreţe, unor victorii fără egal.

Astfel, poate fi amintită aici istoria lui Perseus, regele născut din Zeus şi Danae, fiica regelui Acrisius din Argos. Perseus este cel ce va tăia capul Meduzei, a cărei înfăţişare şi privire putea transforma în piatră, potrivit legendei, orice fiinţă vie. Tot el întemeiază, conform legendelor, dinastia regilor perseizi şi pune temeliile cetăţii Mycenae[11].

Heracles (în traducere „Glorie Herei"; lat. Hercules) este un alt erou reprezentativ din această categorie. Născut din Zeus şi Alcmene, Heracles este ameninţat curând, chiar din leagăn, de doi şerpi – trimişi de Hera cea geloasă, dar îi ucide pe amândoi cu mâinile goale. Este cunoscut apoi pentru cele 12 de munci eroice pe care a trebuit să le îndeplinească la curtea regeului Eurystheus, ca ispăşire pentru crimele făcute când Hera îi luase minţile, şi, foarte interesant, este cunoscut

---

[11] Perseus se crede că vine de la gr. *perthein*, a distruge, a nimici; ar putea veni, în acelaşi timp, şi de la semiticul **prs** (a tăia; a separa). Nenumărate sculpturi şi picturi, antice sau moderne, îl înfăţisează cu sabia în mână şi capul Meduzei în cealaltă mână, un fel de temă paralelă a tânărului victorios, ilustrată în imagologia iudaică şi creştină prin imaginea lui David cu capul lui Goliat, sau a lui Samson cu falca de măgar în mână, alături de trupurile celor învinşi.

şi pentru izbăvirea din Hades[12] a lui Theseus şi mai târziu, a Alcestei, soţia regelui Admetus (tot Heracles îl ia din locul său, din Hades, pe Cerber, câinele păzitor al Hadesului, şi îl duce apoi la loc, arătând, astfel, că are putere asupra morţii şi asupra paznicilor ei). Aceste trăsături vor face ca Heracles să fie reţinut chiar şi de simbolistica creştină, ca erou grec care poate izbăvi oamenii de sub puterea morţii şi, prin aceasta oferea o paralelă antică, mitică, la ceea, de fapt, Isus realizează atunci când moare pe cruce şi când învie.[13]

În cele din urmă, ca să scape de durerile provocate de haina îmbibată în sângele lui Nessus, care îi ardea tot trupul, Heracles se suie pe un rug pregătit chiar de el, ca să moară, dar Zeus îşi trimite vulturul sfânt să îl ia între zei, unde primeşte un statut divin, ca răsplată pentru cele îndurate pe pământ, ca şi pentru vitejia sa (în ceruri, el primeşte drept soţie pe Hebe, zeiţa tinereţii veşnice).

Mulţi regi greci, macedoneni şi romani şi-au pretins descendenţa din urmaşii lui Heracles şi, pe ansamblu, el a rămas modelul eroului masculin care este în stare să învingă forţele nefaste ale naturii şi poate face lumea un loc mai sigur pentru oameni, pentru viaţă; tot aşa, în ciuda defectelor sale, el era venerat pentru că putea învinge chiar moartea, precum şi pentru faptul că el însuşi a fost, în final, primit printre zei[14].

---

[12] Hades era şi locul şi zeul morţii. Parţial acopere înţelesul cuvântului şeol, locuinţa morţilor, din ebraică. În greceşte, *Haides* vine de la *a-ides*, „de nevăzut", „locul celor nevăzute". Şi în gândirea ebraică şeolul era locul de adunare al *umbrelor*, **repaim.**

[13] B. Berg, „Alcestis and Hercules in the Catacomb of via Latina" *Vigiliae Christianae*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 1994), 219-234 (Brill publishing).

[14] Aşa cum se poate observa în pictura murală a camerei N, catacomba din Via Latina (300 – 500), Heracles îl ţine pe Cerber deoparte şi o aduce pe Alceste din Hades, iar soţul acesteia, Admetus, o aşteaptă aşezat.

Romulus, regele fondator al Romei (771-717), alături de Remus, fratele său (771-753), are şi el un destin de semi-zeu: născut, conform legendei, din Marte şi Rhea-Silvia, el aduce Roma la statutul de cetate puternică şi destinată gloriei. Destinul divin îşi urmează cursul mai departe însă el fiind deplin zeificat la moarte, cu numele Quirinus. Legenda divinizării sale este narată în detaliu de Plutarch şi alţi autori[15], faţă de care Plutarch îşi permite şi o discuţie sceptică, amintind că o posibilă ucidere de către aristocraţi a lui Romulus ar fi putut fi cosmetizată de aceştia ca o dispariţie bruscă şi o pretinsă zeificare. Conform legendei, în calitate de zeu Romulus apare unor senatori şi cetăţeni ai Romei şi îi asigură că veghează asupra destinului şi măreţiei Romei.

Chiar şi Alexandru Macedon şi-a asumat o istorie semi-divină, pretinzând că este născut din mama sa Olympia şi Zeus (oracolul din Egipt, din Siwa, avea să confirme în 331 îH, că este fiul lui Ammon, adică al lui Zeus; însă, oricum, Alexandru le recunoscuse preoţilor şi aristocraţiei locale drepturile de a conduce Egiptul la fel ca şi înainte de victoriile lui)[16].

Astfel de exemple au construit în lumea greco-romană un fel de teologie a bărbatului divin, *theios aner*, care apare în mod providenţial şi oferă omenirii, sau unei părţi a ei, o ieşire din greutăţi, o istorie strălucită, perspectiva înfrângerii morţii.

---

[15] Plutarch, *Vieţi Paralele, Romulus*, 28.2-3; Dionysius din Halicarnassus, *Antichităţi romane,* 2.63.1–4: Ovidius, *Fastele* 2.489-491ff, idem, *Metamorfoze*, 14.805ff; Tit Livius, *Ab Urbe Condita* 1.16, (în *Ab Urbe Condita*, 1.40.3 Livius descrie zeificarea lui Romulus). Vezi şi Ennius, *Annale*, 1.114-115.

[16] Plutarch, *Alexandru* 4.1.

5. Modele mesianice şi anti-mesianice în secolul 20

În mod clar, Isus nu a corespuns tuturor aşteptărilor din vremea lui. Pe unele le-a confirmat, pe altele nu. Modelul său mesianic a fost mai dezvoltat decât altele, cuprinzând două etape: prima venire şi a doua venire a Fiului Omului (Fiul Omului este titlul mesianic folosit foarte mult de Isus în relatările evangheliilor, mai ales în evangheliile sinoptice, Matei, Marcu şi Luca). De fapt, modelul lui Isus implică trei etape: a) prima venire; b) etapa intermediară – a domniei cereşti a lui Isus şi a conducerii Bisericii sale, prin Duhul Sfânt; c) cea de a doua venire a lui Mesia.

Din această cauză, creştinismul trăieşte o anumită tensiune a perioadei de tranziţie, conceptualizată prin expresia „deja da, dar nu încă". Acest mesianism este parţial realizat, este încă într-o tranziţie, de unde şi concepţiile politice creştine, la nivelul Noului Testament, oscilează între angajare şi aşteptare, între integrare în viaţa politică a statului şi neimplicare, sau implicare într-un grad redus.

Conform Noului Testament, programul mesianic al lui Isus prezintă următoarele caracteristici principale: persoana mesianică însumează mai multe oficii (preot-profet-jertfă-rege), conduce istoria – dar în două etape, mai întâi spiritual, apoi promite o revenire în forţă, atât spiritual cât şi politic, militar; îşi asumă misiunea de reprezentare şi restaurare a omenirii, pe care o duce la împăcare cu Dumnezeu, apoi la împlinirea potenţialului ei; are autoritate divină şi, din punct de vedere uman, se supune autorităţii divine.[17]

---

[17] Aici se include ideea că, deşi era Fiul lui Dumnezeu din eternitate, nenăscut, la întrupare Isus se aşează pe plan uman alături de ceilalţi oameni, ca fraţi ai săi, şi nu acţionează decât prin împuternicire şi validare divină a misiunii sale mesianice. Lucrul acesta se vede clarla botez, în momentul transfigurării de pe munte, la cruce, în înviere şi la înălţare.

Prin contrast, tot din Noul Testament se desprinde şi un program mesianic anti-hristic (i.e., anti-Isus), conform căruia Mesia cel fals, Antihristul, va avea o agendă în oglindă cu cea hristică (informaţii despre această agendă apar în evangheliile sinoptice, mai ales Marcu şi Matei; în scrisorile lui Pavel către tesaloniceni, 1-2 Tesaloniceni; în epistola 1 Ioan şi în Apocalipsa): el va căuta să conducă prin substituire şi înlocuirea lui Hristos; el are o singură venire – anunţată de un număr mare de antihrişti premergători, de mai mică anvergură; el îşi asumă reprezentarea şi o încercare de aducere a omenirii la maximul potenţialului ei, dar prin confruntarea divinităţii şi negarea ei, nu prin raportare pozitivă la divinitate; el înşeală, nu conduce cu dreptate; supune pe alţii, dar autoritatea sa distruge; nu are autoritate şi recunoaştere divină.

Spiritul antihristic în Noul Testament are şi el vocaţie imperială (aşa stau lucrurile în cazul Babilonului cel mare, din Apocalipsa; sau în cazul ispitirii lui Isus, din Matei 3 şi Luca 3, cu puterea împărăţiilor pământului), are o agendă economică eficientă, exercită un control social total, sufocant (în cele din urmă, distructiv), este partizan declarat al progresului tehnologic (cf. chipul vorbitor al Fiarei, în Apocalipsa, Apoc. 13.15; echiparea militară; dovezile de eficienţă economică şi tehnologică în Babilonul cel mare, Apoc. 17-18); este elitist şi ierarhic.

Practic modelele Noului Testament, sau din timpul acelei perioade a antichităţii, au continuat să informeze sau să contribuie la profilul acţiunii politice moderne, atât în spaţiul romano-catolic şi răsăritean-ortodox, cât şi în spaţiul protestant.

Se poate observa, astfel, că dictatorii au tendinţa de se folosesc de arhetipul mesianic pentru a-şi justifica demersul de putere şi pentru a-şi motiva potenţialii supuşi. Din

mulţimea exemplelor de dictatori europeni care au fost activi în secolul 20, sau din mulţimea de personalităţi cu veleităţi mesianice, articolul de faţă va menţiona doar câteva cazuri exemplare.

Astfel, un prim caz faimos este cel al cancelarului german A. Hitler care a acţionat paradigmatic ca un fel de un mesia (a subliniat valorile tradiţionale germane, e adevărat, de pe o poziţie rasistă – echivalentul Legii; a adus un standard social mai înalt, după eşecul Republicii de la Weimar – echivalentul restaurării ţării; a găsit o motivaţie de justificare a acţiunii armate, o viziune pentru asigurarea spaţiului vital necesar naţiunii germane, *Lebenraum* – echivalentul împărăţiei viitoare, *der Dritte Reich*, care trebuia să ţină 1000 de ani: un alt termen mesianic, prezent în Apocalipsa; a încercat să refacă patriotismul naţional prin acţiuni de magnitudine mondială, prin construcţii uriaşe – cf. clădirea Reichstag-ului).

Într-un alt exemplu apropiat, N. Ceauşescu, bazat pe un puternic cult al personalităţii, a încercat să îşi justifice conducerea prin ideea restaurării unor valori naţionale cum sunt independenţa poporului, mândria de a fi român, venirea „epocii de aur". În cazul lui N.C. se pate observa că în emisiunile omagiale televizat începea să fie folosit tot mai des

o variantă de titlu mesianic, asemenea titlului Fiul Omului din Noul Testament: N.C. era numit „El, Omul” [18].

Până la un punct, din dorinţa de a recupera şi re-interpreta anumite zone sau etape ale politicii româneşti, se poate spune şi despre Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) că s-a bucurat în cadrul mişcării legionare de conturarea unui portret mesianic influent: acesta dorea (sau alţii doreau) să fie receptat ca un reprezentat valid al poporului, ca un păstrător de tradiţie, ca un creştin ortodox, conform paradigmei locale – naţionale şi naţionaliste , în acelaşi timp; ca un politician radical; şi nu în ultimul rând, ca un tânăr vlăstar al neamului care oferă speranţă (în general, portretul mesianic include şi tinereţea personajului central[19]). Astfel, S. Mehedinţi avea o admiraţie deosebită pentru el şi îl numea „un Mesia al timpurilor noastre şi Dumnezeul drept al noii Românii de

---

[18] Alexandru Andriţoiu (1929 – 1996), poet şi scriitor cunoscut în perioada regimului comunist, a publicat aceată odă în cinstea preşedintelui N.C. (Partidul, Ceauşescu, România):

„Şi-n fruntea lui cea limpede [a partidului PCR, n.m.] veghează
Un înţelept şi ne-nfricat bărbat,
Inimă tînără şi minte trează,
În care ţara-ntreagă s-a-ntrupat.
E Omul - Ceauşescu Nicolae, etc.

În mod evident limbajul este supralicitant idealist, mesianic (se folosesc termeni cheie cum sunt: omul, libertate, viitor), şi chiar cvasi-deificant, în măsura în care se face apel la noţiuni teologice de tipul întrupării (oricum reprezentativitatea pretinsă pentru preşedinte este, fără discuţie, de expresie voit mesianică).

[19] Liderul providenţial are o paradigmă a sa (cf. Isus avea 30 ani; Alexandru Macedon, Cezar, Octavianus Augustus, chiar şi Nero au fost lideri tineri cu realizări ieşite din comun; la fel N. Bonaparte, etc.

mâine...".[20] Sub influenţa naţionalismului tot mai prezent pe scena politică a Europei, N. Ionescu şi C. Noica considerau şi ei că evreii trebuie – sau merită – să sufere, deoarece ei nu contribuiau cu nimic la speranţa mesianică a „României de mâine", pe când alţii, de exemplu, C.Z.C. aveau un mesaj mesianic major[21].

În mod evident, modelele mesianice ale VT şi NT nu şi-au încetat influenţa, iar paradigmele lansate atunci au fost folosite generos de anumiţi lideri politici, pentru atragerea simpatiei maselor şi asigurarea sprijinului lor. Articolul de faţă atrage atenţia asupra mecanismului prin care societatea îşi doreşte un lider providenţial, şi prin care, în mod corespunzător, liderii doresc să fie văzuţi ca nişte lideri providenţiali. S-ar putea vorbi, aşadar, de un complex social mesianic, pe care Dumnezeu l-a pus în sufletul omenesc ca spaţiu pentru lucrarea mântuitorului Isus şi afirmarea vieţii Bisericii, dar care poate fi uzurpat şi deturnat de liderii politici, la dimensiuni sociale maxime, într-o imitaţie a

---

[20] S. Mehedinţi, *Casa Verde*, ianuarie 1937, Bucureşti. Pe lângă această paradigmă, se poate admite şi existenţa liderului providenţial în vârstă, de exemplu, de tip Moise – care avea 80 de ani când şi-a început cariera mesianică, de eliberare a lui Israel din Egipt. E. Cioran este cunoscut şi el pentru limbajul mesianic exaltat cu care îl descria pe C.Z.C. (1940), în vreme ce, nu cu mult înainte, beneficiar al unei Burse Humboldt, în Germania, se dovedise şi plin de entuziasm pentru păgânismul viril şi creator al naţional-socialismului german (1933-1935). Cf. limbajul mesianic şi politic al lui E. Cioran în *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti: Humanitas, 1990 (1936). E drept, autorul nu se mai recunoaşte, în 1990, în acest text, dar el rămâne o mărturie istorică a unei stări de spirit foarte răspândită în anii 1930, în România.

[21] Andrei Oişteanu, Moshe Idel, Mirela Adăscăliţei, *Inventing the Jew: antisemitic stereotypes in Romanina and other Cental East-European cultures*; Nebraska: University of Nebrasca Press, 2009 (pentru Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, SICSA; The Hebrew University of Jerusalem), 289-290.

relaţiei Hristos-Biserică, ceea ce poate conduce în mod practic la manifestări de tip antihristic, la persecuţii, la inversarea valorilor adevărate, de eliberare a omenirii, pe care le are domnia lui Hristos.

Studiu comparativ al modelului eclesiologic ortodox şi catolic

Lector Dr. Samuiel BÂLC
Institutul Teologic Baptist din București

This paper is a comparative study of the eclesiological models from Catholicism and Orthodoxy with focus on the being of the Church and its hierarchy.

1. Scurtă introducere

Unul din punctele cele mai controversate, începând de la Reformă, a devenit doctrina despre Biserică. Disputele şi deosebirile dintre Biserici cu privire la această doctrină se referă nu la întemeierea Bisericii de către Dumnezeu ci, în special, la fiinţa, însuşirile şi ierarhia Bisericii.

Învăţătura despre Biserică este o preocupare majoră a tuturor confesiunilor creştine acordându-i-se o atenţie deosebită, pentru că aceasta este hotărâtoare în ceea ce priveşte refacerea unităţii creştine.

Această realitate a dat impuls cercetării ecclesiologice interconfesionale, studiile şi lucrările consacrate în ultimii ani doctrinei despre Biserică constituind o vastă bibliografie eclesiologică interconfesională.

Preocuparea pentru această problemă teologică centrală, dezbătută intens în numeroase tratate, rezultă şi din faptul că eclesiologia oferă esenţa doctrinară a confesiunilor creştine. După cum remarca şi Hristu Andrutsos:

> În doctrina despre Biserică se concentrează toate deosebirile dogmatice dintre Biserici şi din aceasta se

desfăşoară şi totodată se dezvoltă, ca dintr-un principiu unitar, sistemele dogmatice ale Bisericii Ortodoxe, ale Bisericii Catolice şi ale Protestantismului [22].

Din acest motiv , se poate afirma că problema ecclesiologică este mereu actuală, interesul crescând pentru ecclesiologie determinând conturarea unei concepţii despre Biserică, diferită de vechea poziţie şi totodată mai apropiată de cea tradiţională.

Lucrarea de faţă îşi propune să prezinte un studiu comparativ cu privire la modelul ecclesiologic ortodox şi catolic, insistând în mod deosebit asupra Fiinţei Bisericii, Însuşirilor Bisericii şi a Ierarhiei din cadrul Bisericii Ortodoxe şi Catolice.

2. Fiinţa Bisericii potrivit concepţiei ortodoxe şi catolice

Potrivit cu credinţa Bisericii Răsăritene şi a Bisericii Apusene:

> Biserica se numeşte acel aşezământ sfânt, cu putere şi autoritate divină, pe de o parte, întemeiat de Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut om pentru mântuirea şi sfinţirea oamenilor, iar, pe de altă parte,[acest aşezământ este] alcătuit din oameni, care au aceeaşi credinţă şi se fac părtaşi aceloraşi taine, împărţindu-se în popor şi în clerul conducător, care îşi are originea sa, prin succesiune neîntreruptă, la Apostoli şi, prin ei, în Domnul.[23]

---

[22]Hristu Andrutsos, *Simbolica*, Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, (trad. de prof. Justin Moisescu), 1955, p. 61.

[23] Hristu Andrutsos, *Simbolica,* Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, (trad. de prof. Justin Moisescu), 1955, p. 62.

Ca urmare, spun ortodocşii, Biserica este un aşezământ văzut, nu doar datorită ziditorului ei, Isus Hristos, a credinţei care se mărturiseşte, sau a tainelor care sunt semne văzute ce transmit harul nevăzut, ci şi datorită ierarhiei care guvernează şi care este vizibilă, urcându-se, prin succesiune canonică, istoriceşte dovedită, până la Apostoli. Membrii Bisericii, de asemenea, care nu sunt numai cei cucernici şi cei care practică virtutea, sunt o dovadă a acestui aşezământ văzut, care este Biserica.[24]

În acest sens, partea văzută a Bisericii nu este altceva decât manifestarea indispensabilă a părţii nevăzute, Biserica fiind părtaşă amândorora, atât dumnezeiescului cât şi omenescului, atât elementului văzut cât şi celui nevăzut. Elementul nevăzut al Bisericii însă, este strâns legat cu elementul văzut al Bisericii, ca sufletul cu trupul.

După cum, în Cuvântul lui Dumnezeu care s-a făcut om, cele două firi s-au unit într-o unitate, persoana unică a Domnului, tot astfel, spun ortodocşii, şi în Biserică, care este Mireasa Lui cea sfântă, totalitatea creştinilor este unită cu Capul Întemeietorului ei nevăzut.

Unirea aceasta dintre Dumnezeu şi om este, potrivit concepţiei ortodoxe, principiul dătător de viaţă şi permanent, iar Biserica este manifestarea exterioară a dumnezeirii, organul necesar al lucrării Lui de mântuire a lumii. Acest aşezământ sfinţitor, Biserica, este , aşadar, visteria în care sunt depozitate comorile înţelepciunii dumnezeieşti, însuşi Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu care dăinuieşte pentru veşnicie şi care trăieşte împreună cu omul.

---

[24]Mărturisirea calvinistă a lui Lucaris respinge socotirea celor răi şi păcătoşi între membrii Bisericii, declarând că: „membrii ai Bisericii soborniceşti sunt sfinţii, care au fost aleşi spre viaţa cea veşnică, de la moştenirea şi părtăşia cărora sunt excluşi ipocriţii". Această învăţătură însă, n-a fost acceptată şi propovăduită niciodată de Biserica Răsăriteană.

Este incontestabil că raportul exterior cu Biserica nu poate să transforme pe cineva în membru viu al Bisericii lui Hristos, spun ortodocşii, ci doar unirea interioară a credincioşilor cu Domnul. Această unire tainică se naşte însă, potrivit concepţiei ortodoxe, numai pe terenul Bisericii văzute astfel încât nici nu se poate concepe creştini separaţi de această Biserică văzută. Această „unire tainică” a credincioşilor cu Domnul, este subliniată şi de către Andrutsos, când spune:

> Numai Biserica văzută cultivă sentimentul religios, fiindcă formarea lui adevărată şi divină presupune, totdeauna, o societate văzută şi un aşezământ văzut, cu care este legat şi de care este animat. Numai Biserica văzută este visternicul şi învăţătorul temeinic al cuvintelor veşnice ale credinţei şi izvorul limpede al puterii răscumpărătoare a crucii.[25]

Sintetizând concepţia ortodoxă cu privire la fiinţa Bisericii se poate spune următoarele:

2.1. Esenţa tainică, teandrică a Bisericii are un temei etern intratrinitar

Temeiul acesta nu trebuie căutat, prin speculaţii sofiologice prăpăstioase, într-o realitate divină deosebită de persoanele divine, ci în însăşi taina vieţii comune a persoanelor divine. Relaţiile trinitare divine sunt nu doar un model al relaţiilor dintre oameni în Biserică, ci şi o putere care produce şi adânceşte aceste relaţii.

Relaţia de unire dintre Tatăl şi Fiul este atât model pentru unirea ce trebuie să se producă între oameni, cât şi

---

[25]Hristu Andrutsos, *Simbolica*, Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, (trad. de prof. Justin Moisescu), 1955, p. 66.

principiu lăuntric al acestei uniri. Cel ce-i ridică pe oameni în uniunea Treimii, sau cel prin care se coboară uniunea Treimii în oameni este Fiul.[26]

Comentând aceste afirmaţii, Sfântul Simeon Noul Teolog exclamă:

> O adânc al tainelor!... O coborâre negrăită a iubirii lui Dumnezeu faţă de noi! Căci ne făgăduieşte că de voim, va avea cu noi după har aceeaşi unire, pe care o are El cu Tatăl Său după fire. Dar şi noi vom avea aceeaşi unire cu El, de vom împlini poruncile Lui. .... O făgăduinţă înfricoşată! că aceeaşi slavă pe care a dat-o Tatăl Fiului, ne-o dă şi nouă Fiul după har. Şi ceea ce-i şi mai mult, e că precum este Fiul în Tatăl şi Tatăl în Fiul, aşa şi Fiul lui Dumnezeu este în noi şi noi în El după har, dacă vrem.[27]

În Dumnezeu se poate găsi deci temeiul Bisericii, atât în înţeles de societate de persoane, cât şi ca locaş în care se află rădăcinile tuturor făpturilor şi în care trebuie să se adune toate. Legătura dintre temeiul divin al Bisericii în înţeles de locaş divin (Fiul) şi temeiul ei în înţeles de comuniune divină (Sf. Treime), se poate vedea, spun ortodocşii, şi prin aceea că omul, făcut şi el templu după chipul Fiului nu e o fiinţă singuratică, ci un membru al unei comunităţi.

Omul e „Biserică” nu numai în sens de locaş, ci şi în sens de membru al comunităţii, sau e „locaş” în sensul că e destinat să facă loc în sine semenilor săi, întrucât nu poate exista ca locaş gol; locaşul e loc de împreună vieţuire şi fără aceasta locaşul nu-şi primeşte rostul de locaş.Tot astfel şi

---

[26] Vezi Ioan 17:23, 26.

[27] Sf. Simeon Noul Teolog, Cuv. 45, Ed. Siros, 1886, pg. 216-217 şi Cuv. 52, p. 267.

Fiul, ca şi model al omului, este în acelaşi timp membru al comunităţii treimice, cât şi locaş ce are în Sine pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt.

2.2. Fundamentul etern al Bisericii se reflectă din Dumnezeu în natura umană, încât se poate vorbi şi de un temei natural omenesc al Bisericii

„Fundamentul bisericesc al naturii omeneşti, ca reflex al temeiului divin al Bisericii şi al firii stă în unitatea firii şi în pluralitatea persoanelor ce rămân în această *unitate"*, spunea Sf. Maxim Mărturisitorul[28]. Astfel, istoria lumii este o istorie a Bisericii, care este fundamentul mistic al lumii.

2.3. Biserica în sens propriu şi deplin nu se poate înfăptui numai prin puterile naturale umane

„Dacă ideea Bisericii - mediul în care se săvârşeşte uniunea omului cu Dumnezeu - e deja implicată în ideea cosmosului, aceasta nu înseamnă că însuşi cosmosul ar fi Biserica", sublinia Lossky[29], şi tot el continua spunând:

> Biserica se constituie din întâlnirea naturalului cu supranaturalul , omenescului cu dumnezeiescul. Fiinţa ei e teandrică. De la cincizecime universul creat şi limitat va purta în sine un corp nou, posedând o plenitudine necreată şi nelimitată, pe care lumea n-o poate conţine. Acest corp nou este Biserica, plenitudinea pe care o conţine este harul, profunzimea energiilor divine, prin care şi pentru care a fost lumea creată. … Universul întreg este chemat să intre în

---

[28] Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, Cuvânt înainte, *Filocalia*, vol. 3, Sibiu , 1948, p . 10.

[29] V. Lossky, Essoi, pg. 107, citat preluat din: N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, *Teol*ogie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, p. 775.

Biserică, să devină Biserica lui Hristos, pentru a fi transformat, după sfârşitul veacurilor, în împărăţia veşnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea îşi găseşte desăvârşirea ei în Biserică.[30]

2.4. Biserica are o latură obiectivă, dumnezeiască, ce nu depinde de oameni, ci e dată de sus, dar şi una subiectivă, omenească

Fiind întemeiată de Dumnezeu prin Hristos, Biserica depinde de Dumnezeu şi nu de oameni, dar , potrivit concepţiei ortodoxe, se constituie şi continuă şi prin aderarea oamenilor. Ea nu se produce printr-o simplă învoire între oameni, dar nici fără această învoire. Biserica s-a întemeiat o singură dată neintervenind nici o întrerupere în existenţa Biseicii.Astfel, Biserica nu este doar o comuniune de oameni între care se cultivă sentimentul religios, ci o realitate întemeiată de Hristos în Duhul Sfânt, locaşul ceresc, ambianţa divină pusă la dispoziţia oamenilor.

2.5. În Biserică trebuie să se accentueze tot atât de mult aspectul de stabilitate cât şi cel dinamic

Biserica este privită de ortodocşi ca un locaş dumnezeiesc pentru toţi cei ce cred, laboratorul în care se lucrează desăvârşirea celor care-l locuiesc. Hristos este în toţi ca o comoară ce aşteaptă să fie descoperită de conştiinţa celor în care se află El, lucru posibil prin lucrarea Duhului Sfânt care pune în mişcare voia omului.

2.6. Între Biserica de pe pământ şi cea din cer nu este numai o solidaritate ci şi o continuitate

---

[30] Ibidem.

Catolicii reproşează ortodocşilor că, privind Biserica exclusiv ca pe un mister al vieţii în Hristos, nu mai fac nici o deosebire între Biserica de pe pământ şi cea din cer, nu mai văd caracterul militant al Bisericii de pe pământ.

Ca răspuns la aceste afirmaţii, Dositei, în Mărturisirea sa, spunea: *„Nu confund*ăm Biserica aceasta care e pe drum, cu aceea care este în patrie. Cea de aici e luptătoare, cea din cer e triumfătoare"[31].

Astfel, Biserica din cer şi de pe pământ este în strânsă legătură, între stadiul de pe pământ al Bisericii şi cel din cer ne fiind o identitate dar nici o discontinuitate, ci o continuitate.

2.7. Biserica nu este numai o convertire între oameni, ci mai întâi un cadru şi o putere dumnezeiască ce se pune mereu la dispoziţia oamenilor

Acest lucru este posibil, potrivit concepţiei ortodoxe, prin jertfa liturgică şi prin Tainele fixate de Dumnezeu ca mijloace ale harului.

În ceea ce priveşte caracterul instituţional al Bisericii părerile sunt divergente chiar între teologii ortodocşi, care pe de o parte susţin că: Biserica lui Hristos nu este o instituţie, ci este o viaţă nouă cu Hristos şi în Hristos condusă de Duhul Sfânt[32], iar pe de altă parte afirmă că: Temeiul instituţional al Bisericii este Hristos care depăşeşte pe oameni, dar îi şi îmbrăţişează, care rămâne acelaşi, dar acelaşi nu în rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale şi a roadelor ei, prin Taine, tuturor celor ce vreau să le primească. Caracterul de

---

[31] N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, Teologie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, p. 778.

[32] Vezi S. Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 1.

instituţie al Bisericii nu se opune astfel celui de comuniune în dragoste.

Biserica, se precizează de către ortodocşi, nu este o instituţie în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos şi supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituţie ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituţie plină de Hristos, cel iubitor, care îi priveşte pe toţi şi-i ascultă pe toţi, dar în acelaşi timp de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă şi în poruncile ce le cere a fi împlinite de către oameni ca mijloc de desăvârşire al lor.

Biserica este , aşadar, o instituţie cum şi familia este o instituţie. Hristos este temeiul ei instituţional fără a înceta să fie o persoană, cum şi tatăl este temeiul sau păstrătorul caracterului instituţional al familiei, pe care îl impune tuturor.

Biserica este asemănată de ortodocşi şi cu o şcoală în care sunt crescuţi oamenii, aşa cum familia este o astfel de şcoală. Oamenii trebuie să împlinească poruncile lui Hristos pentru creşterea lor, lucru care este posibil prin ajutorul nevăzut al lui Hristos. Lucrul acesta este întărit şi de cuvintele pe care Sf. Marcu Ascetul le rosteşte: „Hristos este ascuns în poruncile Sale şi cei ce-L caută pe El, îl găsesc pe mă*sura împlinirii lor* ”[33].

2.8. Biserica este nu numai comuniune cu Dumnezeu ci şi comuniune între oameni şi instituţie pentru ei

Biserica nu este ascunsă vederii oamenilor, ci ea se vede, chiar dacă în Biserică nu totul este văzut. În felul acesta, spun ortodocşii, elementul nevăzut este unit, ca sufletul cu trupul, în chip indisolubil cu cel văzut. Termenii văzut şi nevăzut au însă în referirea lor la Biserică, un înţeles

---

[33] Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap.190, *Filocalia*, vol. 1, Bucureşti, Ed. Harisma, 1993, p. 308.

mai complex. Pentru cei necredincioşi, ceea ce se prezintă ca Biserică nu este ceva deosebit de orice altă societate, în timp ce pentru cei credincioşi, cele nevăzute ale Bisericii devin evidente. Ele se văd, dar cu ochii duhovniceşti, nu cu cei naturali, ele sunt văzute, dar altfel decât lucrurile fizice, naturale, astfel încât, într-un anumit sens toate cele din Biserică sunt văzute, deşi nu în toată adâncimea lor.

2.9. Biserica în calitate de trup tainic, fiind încredinţată de Mântuitorul cu administrarea Sfintelor taine, ca organe ale harului, şi cu păzirea şi propovăduirea nealterată a învăţăturii revelate, este singurul câmp în care se câştigă în mod ordinar mântuirea şi este înzestrată cu infailibilitate

În legătură cu acest aspect este de remarcat faptul că, Sinţii Părinţi au asemănat Biserica cu corabia lui Noe, care singură scapă de la pierzare, iar expresia „extra Ecclesiam nulla salus" a fost înţeleasă în sensul că Biserica este singura cale orânduită de Dumnezeu spre mântuire. De aici nu urmează însă, se precizează de către ortodocşi, că cei din afara Bisericii se pierd fără deosebire , ci doar că soarta acestora rămâne în seama lui Dumnezeu. Astfel, sublinia Guettee:

> „Extra Ecclesiam nulla salus", înseamnă că purtătorul ordinar şi orânduit al condiţiilor mântuirii este Biserica, dar prin aceasta nu se exclud vehicolele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire,

> nici nu se limitează puterea lui Dumnezeu. Minunile sunt posibile şi în ordinea naturală şi în cea supranaturală.[34]

Biserica, fiind călăuzită de Duhul Sfânt în tot adevărul, este înzestrată de Dumnezeu cu infailibilitate, fiind stâlpul şi temelia adevărului.(Ioan 16:14, 1Tim. 2:15). Prin infailibilitate însă, se subliniază de către ortodocşi, Biserica nu descoperă noi adevăruri, ci păstrează pe cele revelate, interpretându-le şi formulându-le corect. Revelaţia este terminată în Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, de aceea, nimeni nu poate cunoaşte ca El, sau mai mult ca El, adevărul descoperit de El. Dar adevărul acesta are adâncimi nesfârşite şi reliefarea lui este o misiune ce nu se termină în veac.

Andrutsos consideră infailibilitatea din acest punct de vedere negativă şi o vede exercitându-se numai în sinoade. În virtutea ei:

> Duhul Sfânt nu inspiră şi nu descoperă sinoadelor dogme noi, ci numai îi asistă şi-i luminează, păzindu-i de rătăcire în hotărârile lor. Totuşi nu aprobă definiţia lui Guettee, după care ,,infailibilitatea este privilegiul pe care îl are adevărata Biserică să nu schimbe învăţătura descoperită ", ci o consideră ,,puterea de confirmare, interpretare şi formulare a adevărurilor descoperite sub asistenţa Duhului Sfânt ". În concluzie, Andrutsos arată că: Asistenţa Duhului Sfânt nu se limitează numai la rolul negativ al păzirii de rătăcire. Întreaga lucrare de înţelegere şi interpretare a Bisericii are un caracter de sinergie. Ierarhii nu acceptă

---

[34] Vl. Guettee, Union chretieme, 1862, pg. 82-83 ,citat preluat din: N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, Teologie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, p. 782.

mecanic lucrarea Duhului sfânt în sinoade, ci lucrează cu puterile lor omeneşti, cercetând, discutând, iar Duhul Sfânt, nesuprimând lucrarea omenească, o întăreşte şi o înalţă la tot adevărul.[35]

Catolicismul, pe de altă parte, vede în Biserică mai puţin adâncimile ei tainice, considerând-o în mod precumpănitor o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinţei în lume.

După cum sublinia şi Bellarmin:

Biserica este ceata oamenilor vieţuitori, care fiind împreunaţi prin mărturisirea uneia şi aceleaşi credinţe creştine şi prin împărtăşirea cu aceleaşi sacramente, stau sub conducerea păstorilor legitimi şi cu deosebire a Pontificului roman.[36]

Pornind de la această definiţie, Vasile Suciu declară apoi că: „*Domnul Hristos a* întemeiat Biserica creştină în formă *de societate* ". Şi ca să dovedească aceasta, arată întâi ce este societatea. Societatea o defineşte ca fiind:

O mulţime de oameni uniţi între ei, care cu mijloace comune doresc să ajungă la un scop comun sau la un bine comun, găsind aşadar în orice societate trei elemente: a) oameni, b) o unire între ei pentru un scop comun şi c) o autoritate. Aceste trei elemente pot fi găsite şi în Biserică. Astfel, Biserica este considerată ca o adunare de oameni care urmăresc scopul comun al mântuirii, fiind condusă de

---

[35] Hristu Andrutsos, *Simbolica,* Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, (trad. de prof. Justin Moisescu), 1955, p. 87.

[36]Vasile Suciu, Teologia dogmatică fundamentală, vol. 2, ediţia a 2-a, Blaj, 1927, p. 47.

> autoritatea episcopilor în frunte cu papa.Conform acestei concepţii exterioriste, Vasile Suciu consideră Biserica existând încă înainte de coborârea Duhului Sfânt.[37]

Biserica , este aşadar, potrivit concepţiei catolice exprimate de Vasile Suciu, o societate pur umană cu scopuri religioase, hotărâtă să ţină cu credinţă învăţătura creştină şi silindu-se să împlinească sub supravegherea autorităţii episcopilor în frunte cu papa, o serie de porunci, cu nădejdea că aceasta (Biserica) va procura membrilor ei în viaţa viitoare , fericirea.

Această concepţie despre Biserică , rezultă şi din enumerarea elementelor externe şi interne ale Bisericii, pe care o face Vasile Suciu. El spunea:

> Biserica nu este orice fel de societate, ci ea este o societate specială, religioasă şi spirituală. … Ca atare, Biserica nu poate să consiste numai din lucruri externe, cum ar fi: mulţimea de oameni, strângerea lor împreună, autoritatea şi mijloacele comune de sfinţire (mărturisirea credinţei şi sacramentele), ci ea trebuie să aibă şi elemente interne , cum sunt: credinţa internă, speranţa, caritatea şi graţia sfinţitoare. Elementele acestea interne se numesc: trupul Bisericii.[38]

În ultimul timp , teologia catolică cu privire la Biserică, a suferit o serie de schimbări. Impulsul l-a primit de la ecleseologia teologilor ortodocşi ruşi şi anume, atât de la critica pe care aceşti teologi au făcut-o conceptului catolic

---

[37] Idem, pp. 53-54.

[38] Vasile Suciu, Teologia dogmatică fundamentală, vol. 2, ediţia a 2-a, Blaj, 1927, p. 60.

despre Biserică, cât şi de la cercetările pozitive ce le-au intreprins asupra adâncimilor spirituale ale Bisericii.

Pentru a remedia această deficienţă, revista Irenikon dădea încă din 1927 semnalul unei înnoiri a concepţiei despre Biserică.Astfel, se spunea în cuprinsul acesteia:

> Să reaşezăm în centrul ecleseologiei catolice marea realitate invizibilă care umple timpul şi realitatea şi care constituie principiul vital al Bisericii; realitatea teandrică, care restabileşte între Hristos cel înviat şi membrele sale, raporturi organice, misterioase şi invizibile fără îndoială, dar mai reale ca toate realităţiile simţite şi care ne fixează, de pe acum, în împărăţia Tatălui.[39]

Pe de altă parte, teologia catolică mai nouă nu consideră nici ecclesiologia ortodoxă cu totul fără reproş, reproşându-i acesteia desconsiderarea elementului vizibil al Bisericii. Astfel, catolicii caută să-şi însuşească elementul spiritual scos în relief de ecclesiologia rusă, dar nu vor să părăsească nici elementul juridic al concepţiei catolice. Ei doresc să facă o sinteză, un echilibru între aceste două elemente.

Se poate deci observa că , în ultimii ani, teologii catolici vorbesc despre Biserică într-un mod diferit faţă de cum vorbeau cei dinainte. Elementul nou şi foarte important în înţelegerea Bisericii este acela de „corp mistic al Domnului ". Acest mod de definire aproape că a devenit un termen tehnic ce tinde să înlocuiască pe acela de Biserică.

Prin această definire se doreşte indicarea caracterului Bisericii ca fiind: „uniunea organică a credincioşilor , cât şi unirea acestora împreună cu Hristos ". Doctrina aceasta

---

[39]Irenikon, 1927, Vol. 2, p. 269.

despre „Corpul mistic al Domnului, aşa cum este expusă în manualul de Dogmatică al lui Lercher, constă în următoarele:

Biserica este Trupul lui Hristos pentru că Hristos este Capul ei, iar Hristos este Cap al acestui corp: a) pentru întâietatea în desăvârşire ce o are ca Dumnezeu, b) pentru faptul că guvernează acest corp şi, c) pentru influxul de viaţă făcător ce îl dă necontenit în chip supranatural mădularelor Lui.[40]

Dintre acestea trei, numai ultimul ar putea fi socotit ca indicând o unire reală de viaţă între Hristos şi Biserică în sensul ortodox. După Lercher, prin acest influx de viaţă Hristos a comunicat Bisericii:

> 1) Modul Său de a simţi, prin Cuvântul Evangheliei şi prin pilda vieţii Sale .
>
> 2) A satisfăcut cerinţa lui Dumnezu pentru păcatele omului şi a oferit harul Său omului.
>
> 3) A instituit toate bunurile şi puterile esenţiale ale Bisericii prin care se întreţine viaţa supranaturală a oamenilor, adică tainele, puterea conducerii şi magisteriului viu. Toate acestea constituie mântuirea obiectivă.

Pe de altă parte, Lercher prezintă alte trei moduri ale influxului de viaţă făcător, care ţin de mântuirea subiectivă.

1) Hristos cu tainele vieţii Sale este obiectul, respectiv motivul credinţei, speranţei şi iubirii omului.
2) Hristos este avocatul omului, plin de slavă la Tatăl.

---

[40] Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae, vol. 4/1 , Oeniponte/Lipsial, 1942, p. 11.

3) Hristos, Capul Bisericii, lucrează eficient mântuirea omului.
Hristos are puterea de a turna graţia în toate mădularele Corpului mistic (Biserica), în mod dublu: Hristos ca Dumnezeu dăruieşte graţia în chip autoritativ (sau ca agent principal, ca prima cauză eficientă). Hristos ca om conferă graţia în chip instrumental.[41]

În felul acesta, graţia în concepţia catolică este creată. Toată legătura între Hristos şi Biserică reducându-se la aşezarea în mădularele ei a unei graţii create.

Motivele pentru care Biserica se numeşte ,,Corpul mistic al Domnului ", sunt, potrivit concepţiei lui Lercher următoarele:

> Corpul mistic înseamnă complexul organic al acelora care, ca membre, primesc de la Hristos Capul, un oarecare influx supranatural de viaţă făcător, sau cel puţin sunt născuţi pentru a-l primi. Se reliefează, ca urmare, faptul că acest corp mistic este un organism cu adevărat supranatural. Deci, ca orice organism el are un element văzut şi unul nevăzut; ca în orice organism principiul vital supranatural apare în cele văzute, externe ale Bisericii; ca orice organism, el este un tot de organe variate, heterogene; ca în orice organism, în corpul mistic este o unitate de viaţă între Cap (Hristos), Suflet (Duhul Sfânt) şi Viaţă (Graţie); ca în orice organism şi în corpul mistic e o dependenţă reciprocă a părţilor şi o coordonare a celor singulare în cooperarea pentru creşterea întregului Corp.
>
> Între Capul Hristos şi Corpul său mistic există astfel o legătură atât de intimă încât se pot numi împreună ,,Hristos

---

[41] Idem, p. 16.

întreg “. Prin aceasta se înţelege o imanenţă reciprocă între Hristos şi credincioşi, ca între viţă şi mlădiţă. Legătura aceasta o face Duhul lui Hristos, care locuieşte şi în Cap şi în membre, revărsând din darurile ce sunt în Cap haruri şi daruri membrelor. Astfel , Lercher ajunge să afirme că:

> Între Hristos Capul şi Biserica, Corpul Său mistic, este o comuniune de viaţă şi de destin, iar aceasta constă în faptul că membrele lui Hristos participă la viaţa, patima şi bucuria Capului, cum participă mlădiţele conatural la viaţa şi la destinul viţei.[42]

După Congar, care nu face decât să redea dogma catolică, iubirea şi credinţa sunt pur create, întrucât ele sunt sufletul creat al Bisericii.

> Credinţa şi iubirea, credinţa „iformată “ a iubirii, sunt forma interioară vie şi sufletul imanent al Bisericii. … Credinţa şi iubirea, prin urmare, virtuţi supranaturale puse în noi, împreună cu graţia prin care purced, prin puterea Duhului Sfânt, nu sunt altceva decât transplantarea misterioasă, aclimatizarea şi oarecum o altoire, în noi, a vieţii lui Dumnezeu, a vieţii „cunoştinţei şi iubirii lui Dumnezeu “.[43]

În ortodoxie, pe de altă parte, viaţa omului credincios şi deci şi a Bisericii este o împletire a puterilor umane şi a energiilor divine necreate, o teandrie reală.

3. Însuşirile Bisericii potrivit concepţiei ortodoxe şi catolice

---

[42] Idem , pp.26-31.

[43] Ecclesia de Trinitate, in Irenikon, vol. 14, nr. 2, Mars-Avril, 1937, p. 136.

Simbolul Niceo-Constantinopolitan atribuie Bisericii patru însuşiri şi anume: Unitatea, Sfinţenia, Universalitatea şi Apostolicitatea. Ele constituie notele prin care trebuie să se caracterizeze adevărata Biserică.

3.1. Unitatea

Există o singură Biserică, în sensul de unitară, pentru că Dumnezeu nu se poate contrazice cu Sine însuşi.[44] După cum remarca Congar: „Unitatea Bisericii este o comunicare şi o extensiune a însăşi unităţii lui Dumnezeu “.[45] *Biserica cea* unică, preciza însă Bulgakov, este aceea în care s-a păstrat adevărul revelat neschimbat. Ortodoxia este această Biserică unică şi adevărată, care păstrează continuitatea vieţii bisericeşti, adică a unităţii tradiţiunii.[46]

Unitatea Bisericii este deci, potrivit concepţiei ortodoxe, în primul rând o unitate de viaţă, în baza căreia fiecare credincios, membru, se simte una cu ceilalţi, ca trăind în acelaşi trup tainic al Domnului, având aceeaşi credinţă, aceleaşi tradiţii, aceleaşi bunuri spirituale. În baza acestei unităţi de viaţă, Biserica este una şi în organizarea ei.

Biserica ortodoxă nu merge în această privinţă până la uniformitatea absolută şi până la centralizarea întregii puteri administrative în mâinile unui singur cap văzut, ca Biserica Catolică, ci ea admite o unitate simfonică, o unitate de comunitate , o unitate care se împacă cu libertatea şi cu împrejurările variate din diferitele locuri.

---

[44] Vezi Efeseni 4:4-6.

[45] M. J. Congar, Eclesia de trinitate, citat preluat din: N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, Teologie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, p. 784.

[46] Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 111.

Astfel Biserica Ortodoxă se conformează în organizarea ei externă realităţii, care este o varietate în unitate. Unitatea Bisericii, potrivit concepţiei catolice, este considerată nu atât ca o unitate simfonică în duh, ci ca o uniformitate exterioară. Viaţa naturală a oamenilor, cu varietatea ei este astfel înăbuşită şi peste ea se aşază viaţa uniformă supranaturală.

Unitatea astfel concepută, spun ortodocşii, nu se mai armonizează cu libertatea şi originalitatea mădularelor şi a grupurilor de mădulare, cum se întâmplă cu unitatea susţinută de iubire, ci este o unitate rigidă, contrară libertăţii şi originalităţii, fiind o putere impusă din afară, juridică.

> Unde este Hristos, spunea Stăniloae, este unitate, căci unde este Hristos este iubirea care vrea să-i îmbrăţişeze pe toţi în sine şi să-i înfăţişeze Tatălui. Unitatea de aceea nu se poate dobândi decât prin înrădăcinarea în Hristos, care este Cuvântul lui Dumnezeu devenit accesibil nouă prin întrupare, ca să ne readune pe toţi în unitatea Sa.[47]

Continuând această idee, Stăniloae sublinia:

> Unitatea între Biserică şi Hristos şi în interiorul Bisericii se hrăneşte din unitatea între Fiul şi Tatăl. Biserica trăieşte în oceanul de iubire dintre Persoanele Sfintei Treimi. Aşa cum nu se pot despărţi cele trei Persoane din unitatea lor iubitoare, aşa nu se poate despărţi nici Biserica de Dumnezeu şi nici membrii ei credincioşi întreolaltă, în profunzimea fiinţei lor.[48]

---

[47] Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, Vol. 2, Bucureşti, ed Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 256.
[48] Idem , p. 258

Potrivit acestor afirmaţii, se poate spune că, dacă membrii Bisericii nu se cunosc între ei nu pot fi nici uniţi între ei în mod conştient şi nici nu pot dezvolta această unitate.

3.2. Sfinţenia

Potrivit concepţiei ortodoxe, sfinţenia este o calitate esenţială, ea fiind sfinţenia lui Hristos însuşi. Această sfinţenie este făcută prin sângele lui Hristos şi împlinită de Duhul Sfânt care locuieşte în ea. „*Biserica* , spunea Deheleanu, este sfântă pentru că Întemeietorul ei este sfânt, El a sfinţit Biserica prin sângele Lui şi pentru că sfântă este şi învăţătura ei “.[49]

În sensul acesta, ortodocşii consideră Biserica ca fiind „marele laborator de sfinţire al membrilor ei care a dat şi dă nenumăraţi sfinţi “.

Prezenţa oamenilor cu păcate în ea nu desfinţează sfinţenia Bisericii, spun ortodocşii, după cum un lac vindecător nu încetează a fi un izvor de sănătate prin faptul că se scaldă bolnavii în el.Lucrul acesta este evidenţiat şi de către Hans Schultz când spune: „Precum Dumnezeu omul, care a luat păcatele noastre asupra Sa a rămas El însuşi străin faţă de păcat, aşa este şi Biserica, sfântă şi fără pată, cu toate că are păcătoşi în sânul ei “.[50]

Aceeaşi idee este subliniată şi de către Didah al Foticeei în următoarele cuvinte:

---

[49] P. Deheleanu, *Manual de sectologie*, Arad , Tipografia Diecezana, 1948, pp. 83-84.

[50] Hans Schultz, *Der Kirchenbegriff der ortodoxem kirche, in Zeitschrift fur systematische Theologie*, Berlin, Topelmann, 1940, p. 17.

> Biserica este baia care curăţă petele oamenilor fără să se murdărească ea însăşi, membrii ei putându-se numi sfinţi nu numai întrucât sunt prinşi în procesul de sfinţire, ci şi întrucât poartă în adâncul lor harul lui Hristos, chiar dacă nu-l fac eficace prin lucrarea lor şi întrucât păcatul lui Adam a fost şters din adâncul lor, ne mai fiind ţinuţi în lanţurile lui. [51]

În legătură cu sfinţenia Bisericii, Ioan Zăgrean şi Isidor Todoran, afirmă că:

> Biserica este sfântă, deoarece sfânt este scopul pe care îl urmăreşte: sfinţenia şi mântuirea credincioşilor. Prezenţa păcătoşilor în Biserică şi păcatele membrilor ei, nu afectează şi nu pătează sfinţenia Bisericii, întrucât sfinţenia ei constă în prezenţa a ceea ce este dumnezeiesc în ea şi nu a ceea ce este păcătos. Acestora însă, păcătoşilor, le rămâne deschisă uşa spre sfinţire doar în cadrul Bisericii.[52]

Vorbind despre sfinţenia Bisericii, Stăniloae o prezintă în strânsă legătură cu unitatea ei. Astfel, spunea Stăniloae:

> Cu cât este mai unită Biserica cu Hristos şi deci cu ea însăşi, cu atât este mai sfântă. …Aceasta înseamnă că sfinţenia Bisericii, ca şi unitatea ei, îşi are izvorul ei în Hristos Cel Sfânt, prezent în ea. Unde există relaţia nemijlocită şi

---

[51] Didah al Foticeei, *Cuv. Ascetic*, cap. 68, *Filocalia,* vol. 1, Bucureşti, Ed. Harisma, trad. introd. şi note de Dumitru Stăniloae, ediţia a 4-a, 1993, p. 446.

[52] Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, Dogmatica Ortodoxă, Manual pentru Seminariile T*eologice*, Cluj, Ed. Renaşterea, 2000, p. 280.

intimă cu Hristos şi în El cu ceilalţi credincioşi, există şi sfinţenia.[53]

În ceea ce priveşte înţelegerea catolică, sfinţenia este concepută mai mult ca moralitate şi activism social şi mai puţin ca o participare la viaţa dinamică , ca o arătare străvezie a lui Hristos prin om, deci o laicizare a noţiunii. Este o sfinţenie în cadrul creatului. Prin urmare, se afirmă în Conciliul Vatican 2, „*cu* toate că , în Biserică, nu toţi merg pe aceeaşi cale, toţi sunt chemaţi la sfinţenie şi au primit o credinţă de aceeaşi valoare prin dreptatea lui Dumnezeu“.[54]

Potrivit cu cele afirmate în legătură cu sfinţenia Bisericii, se poate concluziona spunând: Nici un sfânt nu-şi afişează sfinţenia şi nu face din ea o barieră în comuniunea cu ceilalţi credincioşi. Dimpotrivă, pe măsura sfinţeniei lui creşte şi deschiderea lui spre alţii.

Biserica este sfântă pentru că Întemeietorul ei este sfânt, El a sfinţit Biserica prin sângele Lui şi pentru că sfântă este şi învăţătura ei.

3.3. Universalitatea

A treia însuşire recunoscută a Bisericii de sinodul Niceo-Constantinopolitan este universalitatea (kaqolichv). Aceasta are, potrivit concepţiei ortodoxe, mai întâi un sens extensiv. Biserica este universală întrucât este destinată tuturor popoarelor, nu numai unui popor ales, ca sinagoga iudaică. În al doilea rând, universalitatea Bisericii este înţeleasă ca totalitatea credincioşilor de peste tot şi de totdeauna. Universalitatea în acest înţeles exprimă ideea că

---

[53] Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, Vol. 2, Bucureşti, ed Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 270.

[54] *Conciliul Vatican 2, Constitu*ţii, decrete, declaraţii, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 2000, p. 89.

Biserica rămâne în tot timpul şi în tot locul aceeaşi şi nesurpată.

Zankov observă că:

> Termenul grec (καθ η οϑ,λον) înseamnă un întreg care nu se schimbă în fiinţa lui prin împărţire, ca de exemplu, focul şi scânteia. Este un întreg care şi în cea mai mică parte păstrează aceeaşi fiinţă.[55]

Faţă de catolicitatea extensivă afirmată în Apus, în Răsărit se afirmă deci, această catolicitate lăuntrică, spirituală, această trăire a întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru. Universalitatea are însă, potrivit concepţiei ortodoxe exprimate de Zankov, şi un înţeles intensiv, cuprinzând şi exprimând comuniunea frăţească în Domnul a tuturor creştinilor, legaţi şi întăriţi în această comuniune prin puterea dragostei şi prin Cristocentrism. Pe de altă parte , „catolicitatea" se interpretează de către catolici spaţial, traducându-se cu universalitate, conform cu tendinţa Bisericii Apusene de a duce lupta ca o împărăţie omenească pentru extinderea ei în spaţiu.

3.4. Apostolicitatea

Însuşirea aceasta arată, potrivit concepţiei ortodoxe, că Biserica adevărată este aceea care a păstrat învăţătura Domnului Isus Hristos aşa cum au comunicat-o Apostolii,

---

[55] Zankov, citat preluat din: N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, Teologie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, pg. 788. A se vedea aceste idei şi la Bulgakov, *Ortodoxia*, pg. 75. , care înţelege prin sobornost atât conciliaritatea sinodală, cât şi comunitatea tuturor credincioşilor ca mediu teandric în care se lămureşte adevărul.

martorii Domnului, primele organe cărora li s-a împărtăşit, proorocii Dumnezeului întrupat. Această Biserică este cea ortodoxă, care n-a omis şi n-a schimbat nimic din învăţătura scrisă şi orală a Apostolilor.

Apostolicitatea Bisericii Ortodoxe se arată şi în aşa numita succesiune apostolică a ierarhiei, conform căreia harul episcopiei curge fără întrerupere de la Apostoli prin episcopii timpurilor trecute până la cei prezenţi. În legătură cu apostolicitatea Bisericii, Deheleanu făcea următoarele precizări:

> Biserica este apostolică pentru că: Este zidită pe temelia apostolilor ; Este răspândită în lume de apostolii Domnului, potrivit misiunii ce li s-a încredinţat lor de către Învăţătorul lor ; Se conduce după normele rânduite de apostoli şi în conformitate cu litera şi cu spiritul învăţăturilor sfinte pe care ni le-au lăsat ei, şi preoţia ei are continuitate apostolică, neîntreruptă de la apostoli până azi.[56]

Apostolicitatea este o însuşire care aproape nu se mai observă în fizionomia Bisericii Catolice, spun ortodocşii, întrucât aceasta (Biserica Catolică) a schimbat mult învăţătura revelată primită prin Apostoli şi degradează prestigiul celorlalţi Apostoli, subordonându-i lui Petru. Biserica este deci apostolică, având plenitudinea harului hirotoniei ca mijlocitor al harului celorlalte taine şi învăţătura revelată de la Apostoli. După cum spunea şi Stăniloae:

> Biserica este apostolică prin moştenirea credinţei, învăţăturii şi harului de la apostoli, ca cei dintâi care le-au

---

[56] P. Deheleanu, *Manual de sectologie*, Arad , Tipografia Diecezana, 1948, pp. 86-87.

primit de la Hristos prin Duhul Sfânt. Apostolicitatea Bisericii uneşte istoria cu prezentul.[57]

4. Ierarhia Bisericii potrivit concepţiei ortodoxe şi catolice

Fără ierarhie nu există Biserică, spun ortodocşii. În trupul Domnului, mădularele, deşi sunt străbătute toate de acelaşi Duh, sunt încredinţate cu diferite funcţiuni, dintre care unele cu funcţiuni de conducere. Astfel, Domnul a aşezat pe Apostoli ca cei dintâi înainte stătători ai Bisericii Sale, mai jos de ei situându-se cei 70 de învăţăcei. Apostolatul, în plenitudinea darurilor lui spirituale şi ca sinteză de diferite daruri harismetice extraordinare, nu s-a transmis mai departe. El a fost legat de anumite persoane chemate de Domnul nominal şi a fost necesar pentru lucrarea de întemeiere a Bisericii.

Apostolii au transmis însă urmaşilor harul episcopatului, prin care se mijloceşte tuturor creştinilor harurile mântuitoare şi sfinţitoare ale Duhului Sfânt, coborâte în lume la cincizecime, odată cu întemeierea Bisericii.Prin punerea mâinilor, apostolii au instituit pe membrii preoţiei, ca treaptă a doua a hirotoniei.[58] De asemenea , încă din vremea Apostolilor exista şi treapta a treia, a diaconatului.[59]

După harul hirotoniei nu exista deci decât trei trepte. Gradaţiile ivite ulterior în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte, nu micşorează şi nu sporeşte cu nimic harul hirotoniei respectivei trepte, ci reprezintă numai deosebiri de funcţiuni administrative, de drept bisericesc.

În felul acesta, afirmă ortodocşii, Patriarhul nu are mai multă putere sacramentală ca Episcopul, ci are numai o

---

[57] Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, Vol. 2, Bucureşti, ed Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 299.

[58] Vezi Faptele Apostolilor 14:23.

[59] Vezi Faptele Apostolilor 6:1-6, 1Timotei 3:8.

funcţiune administrativă deosebită. Prin episcop curg toate harurile tainelor într-o eparhie, el supraveghind propovăduirea învăţăturii corecte în eparhia sa. Preoţii primesc de la el, prin hirotonie, puterea de a săvârşi tainele rezervate lor şi pe aceea de a propovădui şi de a conduce sufletele spre mântuire. Episcopul este păstorul cel mai înalt în eparhia sa.

În fruntea eparhiilor, care constituie o Biserică autocefală, stă sinodul episcopilor acelei Biserici, iar în fruntea întregii Biserici stă totalitatea episcopilor întruniţi în sinod. Cu toate acestea, spunea Homiacov:

> Tăria neclintită, adevărul nezdruncinat al dogmei ortodoxe nu atârnă de tagma ierarhiei, ea este păstrată de toată plenitudinea, de toată comunitatea poporului bisericesc, care formează Biserica, trupul Domnului Isus. Nici puterea ierarhică, nici însemnătatea tagmei duhovniceşti nu pot fi recunoscute ca garante ale adevărului. Cunoaşterea adevărului este strict despărţită de obligaţiile ierarhice, adică de administrarea tainelor şi de menţinerea disciplinei bisericeşti. Darul cunoaşterii neschimbabile, care nu înseamnă altceva decât credinţa însăşi, nu este atribuit persoanelor singuratice, ci totalităţii vieţii bisericeşti şi ţine strâns de principiul etic al iubirii reciproce.[60]

În *Ortodoxia*, Bulgakov încearcă o explicare mai profundă a acestei doctrine. Astfel, spunea el:

---

[60] Homiacov, citat preluat din: N. Chiţescu, I. Todoran, I. Petruţa, *Teol*ogie Dogmatică Specială şi Simbolică, Vol. 2, Bucureşti, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă Bucureşti, 1958, p. 790.

> Conştiinţa Bisericii , zicea el, este deasupra persoanelor ; adevărul se descoperă nu unei raţiuni individuale, ci unităţii în iubire a Bisericii. El este misterios şi necunoscut în căile lui, ca şi coborârea Duhului Sfânt în inimile oamenilor. …Totuşi, sinodului episcopilor îi revine o anumită putere de a proclama „definiţiuni dogmatice “, acest sinod fiind organul suprem al puterii bisericeşti.
>
> Aşadar, în baza hirotoniei, numai episcopul şi nu altcineva din corpul bisericesc, are dreptul de a proclama hotărârile dogmatice. Trebuie să se facă deosebire însă între proclamarea adevărului , care aparţine puterii bisericeşti supreme şi posesiunea adevărului care aparţine întregului trup al Bisericii. Dar exprimarea învăţăturii Bisericii de către episcopi trebuie să se facă în numele Bisericii, în legătura de dragoste cu ea. Episcopul care mărturiseşte credinţa în numele Bisericii sale şi care este, pentru a spune astfel, gura ei, este legat de Biserică prin legătura dragostei şi a conformitîţii gândurilor. …Cu alte cuvinte, dreptul de a exprima învăţătura Bisericii aparţine episcopatului, care nu este deasupra comunităţii, ci în comunitatea al cărei conducător este. De asemenea totalitatea episcopilor nu posedă autoritatea supremă de a exprima învăţătura Bisericii decât în uniune cu Biserica şi în armonie cu ea. Episcopatul nu legiferează şi nu comandă în Biserică independent de aceasta din urmă, ci este reprezentantul ei plin de har.[61]

Pe de altă parte, Andrutsos, deşi recunoaşte şi el că ierarhia este infailibilă în totalitatea ei numai pentru că reprezintă Biserica în general, fiind organul, sau glasul prin care se exprimă întreaga Biserică, totuşi face precizarea că , reprezentarea aceasta nu trebuie considerată ca datorându-se

[61] *Ortodoxia,* Sibiu, 1993, pp. 68-69, 84, 86, 96-97.

unei porunci a totalităţii credincioşilor şi avându-şi de la aceştia autoritatea. Astfel, sublinia el: „*Ierarhia reprez*intă Biserica în sinoadele ecumenice nu din porunca credincioşilor, ci potrivit cu chemarea ei de la Dumnezeu “.[62]

După cum se poate observa, există două accepţiuni ale caracterului reprezentativ al magisteriului ierarhic: Una după care ierarhia ar reprezenta trupul Domnului şi ar vorbi în numele Lui în virtutea unei delegaţii de la Hristos, primită prin hirotonie, şi alta după care ierarhia deţine magisteriul învăţăturii, întrucât reprezintă corpul credincioşilor printr-o delegaţie imediată primită de la aceştia.

Doctrina Bisericii Catolice despre ierarhie, potrivit înţelegerii lui Arseniev, se deosebeşte în două puncte de doctrina Bisericii Ortodoxe: 1) Primatul şi infailibilitatea papală şi 2) Celibatul preoţesc. Astfel, remarca Arseniev:

> În timp ce în Biserica Ortodoxă toţi episcopii sunt egali după puterea lor de drept dumnezeiesc, fiecare episcop fiind centrul puterii spirituale într-o eparhie, iar întruniţi împreună în sinod ecumenic, constituie organul infailibil al Bisericii, în catolicism, toată puterea de pe pământ, atât cea lumească cât şi cea spirituală se concentrează în papa.
>
> Sinodul de la Trident acordă papei puterea supremă în toată Biserica, dându-i dreptul de a întări pe episcopi. În acord cu aceasta, Confessio fidei tridentinae îl numeşte pe papă „urmaş al apostolului Petru “, „corifeul Apostolilor “ şi „reprezentantul lui Isus Hristos “, iar Catehismul roman declară că : ,,Îndrumătorul şi Cârmuitorul nevăzut al Bisericii este Hristos, iar cel văzut este urmaşul legal al lui Petru, corifeul Apostolilor, care deţine scaunul Romei “.

---

[62] Andrutsos, *Simbolica*, Atena, 1930, p. 86.

> De asemenea, Sinodul de la Vatican în şedinţa a patra din 18 Iulie 1870, declară că atunci când papa vorbeşte „ex cathedra“ se bucură de acea infailibilitate cu care a voit dumnezeiescul răscumpărător să fie înzestrată Biserica Sa în definirea învăţăturii de credinţă sau de morală, în felul acesta definiţiile pontificelui roman fiind de la sine „ex sese“, neschimbabile. [63]

După concepţia catolică deci, papa nu este primul între fraţii lui episcopi, egali după har, ci până la un anumit grad, este izvorul puterii episcopale, episcopii transformându-se în delegaţi, împuterniciţi, în reprezentanţi ai papei.

În felul acesta, spun ortodocşii, teoria papistă lipseşte de un fundament principal şi de un conţinut lăuntric atât episcopatul cât şi însăşi Biserica, prefăcând Biserica din organism frăţesc viu, călăuzit de Duhul dumnezeiesc, numai într-o adunare de supuşi fără glas, într-o construcţie juridică, într-un stat bisericesc condus despotic, nu într-un întreg mistic şi viu.

Biserica ortodoxă a respins totdeauna pretenţia papei de a deţine puterea supremă în Biserică, ceea ce a şi constituit pricina marilor dezbinări din Biserică. Locul de temelie al primatului papal din Matei 16:18, unde se spune : „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea “, în concepţia ortodoxă, nu se poate referi la Petru ca persoană, ci la credinţa mărturisită de el în numele tuturor Apostolilor, cărora s-a dat şi adresat Isus întrebându-i: „Voi cine ziceţi că sunt? “ [64]

Apostolul Pavel, pe de altă parte, spun ortodocşii, în Efeseni 2:19,22 ; le spune creştinilor că sunt ziditi nu pe

---

[63] Arseniev, *Pravoslavie, catolicestvo, protestantism*, Paris, 1930, pp. 48-49.

[64] Vezi Matei 16:13-20.

temelia lui Petru, ci pe a Apostolilor, Isus Hristos fiind piatra din capul unghiului. De asemenea, cartea Faptele Apostolilor nu-l arată niciodată pe Petru să fi avut un astfel de rol de supremaţie peste Apostoli, pe care îl atribuie papalitatea, dimpotrivă , a fost mustrat de Pavel când, în Antiohia, s-a despărţit de creştinii dintre păgâni [65] , iar sinodul de la Ierusalim, din anul 50, a fost prezidat de Iacov, fratele Domnului, nu de Petru.[66] Ideile juridice despre Biserică, legate de primatul papal, nu sunt deci adecvate tainelor dumnezeieşti ce se săvârşesc în Biserică, accepţia juridică a Bisericii necorespunzând nici experienţei vieţii din Biserică, nici învăţăturilor apostolice.

Pe de altă parte, spun ortodocşii, nu se poate dovedi istoriceşte că Petru ar fi fost primul episcop al Romei, sau că ar fi instituit pe primul episcop acolo. Iar dacă ar fi aşa, înseamnă că Petru a instituit episcopi şi în alte cetăţi şi în special în Antiohia, deci şi patriarhul de acolo ar putea avea pretenţia la primat.

Şi mai arbitrară şi mai inconsecventă este, potrivit concepţiei ortodoxe, doctrina despre infailibilitatea papală. Sfânta Scriptură, spun aceştia, nu dă nici un temei pentru ea, iar istoria mărturiseşte că papii de multe ori au greşit, ca de pildă Liberius şi Onorius.[67]

Catolicii vorbesc şi despre o infailibilitate a episcopatului, fie el adunat în conciliu ecumenic, fie separat, dar numai dacă are în frunte pe papa, când episcopii sunt

---

65 Vezi Galateni 2:11-21.

66 Vezi Faptele Apostolilor 15: 1-35.

67 Apărătorii infailibilităţii papale găsesc în expresia „ex cathedra " mijlocul salvator pentru papii care au greşit. Astfel, ei spun că aceştia au greşit ca particulari nu vorbind oficial. Liberiu, care a subscris, după mărturia Sf. Atanasie, erezia ariană, a sufrit o cădere personală (lapsum personalem), iar Onorius numai a aprobat din neglijenţă erezia montanistă, n-a învăţat-o.

uniţi cu papa, nu când sunt separaţi de el. Lucrul acesta evidenţiază faptul că sursa infailibilităţii este papa, iar episcopatul este numai un fel de anexă necesară a papei. Dacă se iveşte o deosebire între opinia episcopatului şi a papei, dreptatea este de partea papei.

Se poate astfel remarca faptul că, în Biserica Apuseană, papa are o importanţă mai mare decât întreg sinodul episcopilor Bisericii ortodoxe. În Răsărit hotărârile unui sinod, chiar dacă s-a considerat ecumenic, nu au valoare decât dacă sunt însuşite ulterior de Biserică. De aceea, abia această aprobare ulterioară a Bisericii descoperă dacă sinodul a fost ecumenic, constituind criteriul extern al sinodului ecumenic.

Biserica Răsăriteană poate să contrazică sau să reformeze hotărârile unui sinod, care a întrunit la un moment dat cel mai mare număr de episcopi, în timp ce în Biserica Apuseană, părerile papei nu mai pot fi schimbate de nimeni.

Pentru ortodocşi, singură Biserica, şi nu unul sau altul dintre organele sale, este infailibilă. Astfel, sublinia Photios, Philarete şi Patric:

> Nici un om n-a primit misiunea nici puterea de a legifera pe deasupra sau în afara Trupului Bisericii. Acel non ex consensu Ecclesiae (adică fără a avea consimţământul Bisericii) care defineşte infailibilitatea papei, îl aşează pe acesta într-o poziţie ce nu poate fi ocupată de nimeni. Nu există, ca urmare, nimic deasupra consimţământului Bisericii.[68]

---

[68] Photios, Philarete, Patric, *Noul catehism catolic contra cred*inţei sfinţilor părinţi, un răspuns ortodox, Sibiu, Ed. Deisis, 1944, p. 55.

La fel ca şi la catolici şi la ortodocşi episcopatul are magisteriul învăţăturii şi infailibilităţii prin hirotonie, nu printr-o delegaţie specială de la credincioşi, dar cu condiţia ca să-l exercite în acord cu Biserica. Când nu împlineşte această condiţie, el greşeşte.

Biserica dă mărturie despre adevărul învăţăturii propovăduite sau formulate de episcopat şi acesta trebuie să fie mereu în acord cu duhul din ea, cu atitudinea din ea, în activitatea lui învăţătorească. Se face astfel o analogie cu raportul dintre tată şi familie. Tatăl reprezintă familia în baza acestei calităţi pe care a primit-o prin actul de căsătorie, nu prin delegaţie specială de la membrii familiei, dar el vorbeşte şi trebuie să vorbească mereu în acord cu interesele familiei, cu tradiţia ei şi cu un anumit spirit al ei. În sensul acesta infailibilitatea este a întregii Biserici şi întreagă contribuie la susţinerea şi formularea infailibilă a învăţăturii, deşi episcopatul este organul ordinar al exprimării ei articulate.

După doctrina catolică însă „subiectul infailibilităţii este Biserica învăţătoare “, care se compune din episcopi, sau mai exact papa, fără nici o participare a Bisericii, nici măcar prin consimţământ. Doctrina infailibilităţii papale, împreună cu a vicariatului papal, cu care stă în strânsă legătură, e solidară cu doctrina catolică despre Biserică, susţinându-se una pe alta.

Dacă Biserica este o societate închisă în ordinea lumii create - graţia sfinţitoare fiind şi ea tot creată, deşi este supranaturală - neavând pe Hristos în ea, e firesc, spun catolicii, ca Hristos să-şi fi lăsat la conducerea ei un locţiitor (un vicarius Christi) ca centru exterior al întregii puteri, pentru ca această societate, nestrăbătută în toate mădularele ei de Hristos, să nu se împrăştie. Tot astfel, afirmă catolicii, este firesc ca societatea aceasta, neavând în ea pe Hristos cu toate darurile Lui-inclusiv pe cel al infailibilităţii-ci doar graţia

specială sfinţitoare, creată şi ea, Hristos să fi înzestrat pe locţiitorul Său cu infailibilitatea.

Această doctrină despre papa ca locţiitor infailibil al lui Hristos, în opinia ortodoxă exprimată de Arseniev, a slăbit conştiinţa prezenţei lui Hristos în Biserică. Astfel, remarca Arseniev:

> Papa s-a substituit întregului trup al Bisericii prin cunoaşterea adevărului, criteriul adevărului ne mai fiind Duhul Sfânt care străbate în toată Biserica, ci glasul episcopului care şade pe scaunul Romei. Prin aceasta, cunoaşterea adevărului a devenit un act extern pentru credincioşi, ei fiind datori să primească ceea ce hotărăşte pentru ei capul oficial al Bisericii de la Roma, în mod neschimbat, infailibil, fără legătură în infailibilitatea lui cu Biserica, care este astfel o autoritate externă. [69]

Se poate deci observa că acolo unde a slăbit conştiinţa prezenţei lui Hristos în Biserică, s-a putut naşte doctrina vicariatului şi a infailibilităţii papale. Acest lucru este remarcat şi subliniat şi de către patriarhul Serghie al Moscovei. Astfel , spunea el:

> Precum în căsătorie doi se unesc într-un trup şi din acel moment trăiesc o viaţă nedespărţită, aşa şi Hristos, Capul, cu Biserica, Trupul Său, alcătuiesc o singură fiinţă care trăieşte o singură viaţă, amândouă părţile întregindu-se una cu alta şi fiind nedespărţite până la sfârşitul veacurilor.
>
> În lumina învăţăturii apostolice despre unirea reală a lui Hristos, Capul, cu Biserica , Trupul Său, orice fel de discuţii despre o înlocuire a Lui în Biserică, devin inutile.

---

[69] Arseniev, *Pravoslavie, catolicestvo in protestantism*, Paris, 1930, p. 48.

> Nici prin minte nu ne poate trece a închipui pentru Biserică pe altcineva în locul iubitului; aceasta ar însemna lepădarea, trădarea unicului ei Mire şi Mântuitor. Într-o căsătorie soţul nu-şi lasă niciodată înlocuitor şi nici soţia nu poate admite un locţiitor. Cu atât mai puţin poate admite aşa ceva dragostea perfectă dintre Hristos şi Biserică.[70]

În prezent, în locul accepţiunii mistice a Bisericii, începe a se crea un cult mistic al papei conform căreia „*ceea ce apar*ţine Bisericii, se acordă papei “. Mai mult chiar, „ceea ce aparţine lui Hristos, se trece asupra papei “ . La urma urmei, spunea Arseniev, ,,primatul papei este lucrul de care, deşi nu exclusiv, depinde totul: adevărul doctrinei şi validitatea sacramentelor “.[71]

Acest lucru se poate remarca şi în cartea [72] episcopului Bougaud ,din care Arseniev citează în continuare :

> Precum în taina euharistiei este prezent , sub chipul pâinii şi a vinului, dar real, Hristos, aşa şi în papa este prezent real Hristos. În taina euharistiei, zice Bougaud, există numai o jumătate a lui Hristos, pentru că El este ,,mut“ în taina euharistiei. A doua jumătate, aproape mai necesară decât cea din euharistie este în vatican, este în papa. Papa este al doilea mod al prezenţei reale a lui Hristos în Biserică. Astfel, Hristos şi-a făcut două moduri ale prezenţei Sale reale, absolut diferite-căci cei mari nu se repetă niciodată-inefabile

---

[70] Patriarhul Serghie al Moscovei, Are Hristos locţiitor în Biserică? , în *Jurnalul Patriarhiei din Moscova*, 1944, în rom. Sibiu, 1945.

[71] Arseniev, *Pravoslavie, catolicestvo in protestantism*, Paris, 1930, pp. 52-53.

[72] L'Eglise, Un volum considerabil de 612 pagini, carte publicată cu aprobarea autorităţii bisericeşti.

> amândouă şi care, reunite, formează extensiunea totală a Întrupării.
>
> Isus Hristos vorbeşte, învaţă, propovăduieşte prin papa. În felul acesta, taina creştinismului stă în această misiune a prezenţei reale a Întrupării, prelungite sub două acoperăminte. Ceea ce Hristos n-a pus sub unul din aceste două acoperăminte, a pus sub altul, şi deplin poate fi cineva sub oblăduirea lui Hristos numai dacă ştie să treacă cu avântul fierbinte al inimii de la Sfânta euharistie la papa şi de la papa la Sfânta euharistie.
>
> Deci papa este Isus Hristos ascuns sub acoperământ ce îşi prelungeşte, prin mijlocirea unui singur organ omenesc, slujirea Sa obştească printre oameni. Biserica atribuie astfel papei toată iubirea ce o nutreşte pentru Domnul, încoronându-l pe papa cu aceeaşi evlavie.
>
> De aici decurge natura raportului dintre papă şi Biserică. Isus Hristos a adunat, a condensat toată Biserica în papa. Biserica a făcut-o prin papa şi ea este o creaţiune necontenită a papei. Nu este în Biserică nici o singură rază de lumină, nici o picătură de viaţă, nici un atom de autoritate, care în fiecare ceas şi în fiecare minut să nu coboare în ea prin mijlocirea papei.Astfel totul este de la papa, el crează Biserica şi în ea şi prin ea el luminează şi sfinţeşte sufletele.[73]

O asemenea supremaţie a episcopului Romei, care se opune Scripturii şi istoriei, iar din punct de vedere logic este neîntemeiată şi condamnabilă, a fost respinsă cu tărie de Biserica Ortodoxă, ea fiind şi principala cauză a schismei dintre Răsărit şi Apus.

Părinţii sinoadelor ecumenice, înţelegând aceasta, când hotărăsc ceva se folosesc astfel de formula ,,Hotărât-a

[73] Arseniev, *Pravoslavie, catolicestvo in protestantism*, Paris, 1930, p. 56….

Duhul Sfânt ", sau „Definind aceasta am iscălit ", prin care se arată principiul hotărârilor infailibile - Duhul Sfânt – precum şi autoritatea lor proprie, care se întemeiază pe vrednicia treptei episcopale. Astfel, prezenţa Duhului Sfânt în sinoadele ecumenice nu este supremaţie şi revelaţie de noi dogme, ci supraveghere, adică o luminare care fereşte pe sinodali de rătăcire în hotărârile lor.

Lucrul acesta este subliniat şi de către Andrutsos , atunci când afirmă că:

> Dogmele sunt cuprinse de Revelaţia divină, iar Biserica creştină, căreia i-a fost încredinţată păstrarea lor, nu face nimic altceva decât le explică, fie pentru învăţătura credincioşilor, fie când condamnă schimbările şi interpretările greşite ale ereticilor. Din această cauză , în sinoade ierarhii nu aşteaptă acţiunea Duhului Sfânt în chip mecanic, cum vedem în sinodul apostolilor şi apoi în celelalte sinoade, ci lucrează potrivit cu puterile lor omeneşti, discutând şi cercetând, iar Duhul Sfânt , care supraveghează, nu suprimă energia omenească ci o întăreşte numai şi o înalţă, călăuzind-o spre adevăr.[74]

În ceea ce priveşte căsătoria preoţilor, în timp ce Biserica Catolică, în special de la papa Grigore al 7-lea (1073) interzice căsătoria tuturor gradelor clericale până la ipodiacon, considerând-o necompatibilă cu vrednicia înaltă a preoţiei, în Biserica Ortodoxă a rămas la libera alegere a fiecărui cleric dacă vrea să fie căsătorit sau necăsătorit. Biserica Ortodoxă nu consideră viaţa conjugală cu totul

---

[74] Hristu Andrutsos, *Simbolica*, Craiova, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, (trad. de prof. Justin Moisescu), 1955, p. 75.

incompatibilă cu preoţia, socotind că cei care urmează să fie hirotonisiţi pot să se căsătorească înainte de hirotonie, fără să-şi părăsească soţiile după aceea. Ea opreşte numai căsătoria a doua oară la cei ce au devenit preoţi.

5. Concluzii finale

Într-o discuţie despre nemurire între Socrate şi unii dintre discipolii lui, Platon îi atribuie lui Simmias următoarea contribuţie:

> Cred că datoria unui om este una din două: fie să fie învăţat sau să afle unde este adevărul, fie, dacă nu poate, cel puţin să adopte cea mai bună învăţătură umană posibilă şi cea mai greu de dezaprobat şi să stea pe ea ca pluta pe apele vieţii, asumându-şi astfel riscul, dacă nu poate să aibă un vas mai potrivit pentru apele mării ca să-l poarte în mai multă siguranţă şi cu mai puţină primejdie spre limanul dorit.[75]

Prin lucrarea de faţă, nu s-a dorit altceva decât o prezentare succintă a doctrinei cu privire la Biserică din perspectiva ortodoxă şi catolică. Fără îndoială că ar mai fi multe de spus, dar, după cum remarca şi Carl Henry: „Adevărul religios nu implică o singură teologie faţă de care sunt răspunzătoare toate celelalte credinţe, ci şi ceea ce este distinct pentru fiecare credinţă în parte ".[76]

În studiul comparativ al ecclesiologiei ortodoxe şi catolice, din lucrarea de faţă, s-a căutat deci prezentarea doar a acelor aspecte distincte dintre cele două Biserici. După cum

---

[75] Carl F. H. Henry, *Dumnezeu*, Revelaţie şi Autoritate, Vol. 3, Oradea, Ed. Cartea Creştină, 1996, p. 343.
[76] Idem, p.344.

s-a putut remarca, acestea se referă la: Fiinţa Bisericii, Însuşirile Bisericii şi Ierarhia Bisericii.

Unele afirmaţii, păreri, din lucrarea de faţă s-ar putea să pară nişte aberaţii, altele ar putea să pară interesante. Oricum ar părea aceste lucruri, este deosebit de important să se cunoască şi un alt punct de vedere cu privire la Biserică, tocmai pentru a se consolida convingerile pe care le avem cu privire la aceasta.

În principiu, trebuie spus că „oamenii moderni " cad mereu pradă tendinţei de a se face măsura tuturor lucrurilor, această evoluţie negativă neoprindu-se la uşa Bisericii. Chiar şi creştinii, încearcă uneori cu vehemenţă să-şi impună părerile lor despre lume, despre Biserică, despre propria filozofie de viaţă şi multe altele. Ca să fie contracarată această tendinţă, este nevoie de mai multă toleranţă. Aceasta nu înseamnă însă că omul este obligat să-şi însuşească părerile deosebite ale aproapelui său.

O gândire diferită sau o altă formă de viaţă nu-şi propune neapărat să „convertească " pe cineva împotriva voii lui. Ele îmbogăţesc structura socială a omului şi pot fi considerate un „corectiv facultativ " al propriului punct de vedere.

Lipsa toleranţei ţinteşte mereu uniformizarea, ceea ce, în cele din urmă, înseamnă o sărăcie a vieţii personale. Toleranţa nu înseamnă însă, că sunt ridicate toate barierele şi dispar toate normele, aşa încât nimeni nu mai găseşte o orientare şi nu mai poate deosebi răul de bine. După cum sublinia şi Wolfgang Dunnebeil:

> Nu de puţine ori privim foarte neîngăduitor comportarea altora, în timp ce noi înşine suntem foarte generoşi. Deseori, când observăm greşeli la aproapele nostru, reacţionăm intolerant: Ar trebui să se poarte ca un creştin ! Nu

> şi-a schimbat felul de a gândi ? Nu există în viaţa lui sfinţire şi creştere spirituală ? Nu umblă el prea mult după interesele lui, în loc să lucreze din toate puterile pentru împărăţia lui Dumnezeu?. Însă când criticul atât de sever al celorlalţi îşi examinează propria comportare, nerăbdarea şi intransigenţa se schimbă brusc într-o toleranţă fără limite. Acum păcatul comis este scuzat, cu explicaţii dintre cele mai ingenioase.[77]

Nici un creştin nu are voie, deci, să considere că el şi gradul lui de cunoaştere a adevărurilor biblice sunt măsura tuturor lucrurilor. O Biserică se îmbogăţeşte când la zidirea ei contribuie mai multe opinii. Este nevoie, de aceea, mai puţin de polarizarea şi competiţia punctelor de vedere, cât de o integrare a diferitelor perspective biblice într-un întreg. Toleranţa trebuie să însemne mai mult decât suportarea diferitelor convingeri. Ea nu este rezultatul îngustimii, ci al deschiderii pline de încredere. După cum spunea şi Apostolul Pavel: „Cercetaţi toate lucrurile, şi păstraţi ce este bun “. (1Tes.5:21)

---

[77] Wolfgang Dunnebeil, *Biserica* la timpul prezent; Analize, observaţii şi imbolduri pentru Biserică, Bucureşti, Ed. Stephanus, 1999, p. 26.

Etica Vechiului Testament şi o abordare comunicaţională

Lector Dr. Daniel GHERMAN
Institutul Teologic Baptist din București

In this article I will define the study of the Ethics of the Old Testament and present the main difficulties that the Old Testament researchers have in approaching this subject. Then, I will continue with the description of the ethical methods used along the time and the ways the ethical study was structured. In the last part of this article, I will discuss the problem of authority which these types of Ethics presented have produced. Meanwhile, in the development of this study, I will propose a new approach of making Old Testament Ethics, based on the idea that doing ethics is a way to communicate the moral convictions to which a person or a community adheres.

Vechiul Testament este opera de căpetenie a poporului evreu şi prima parte din colecţia de cărţi ce constituie fundamentul credinţei creştinilor. Faptul că este fundamentul credinţei atât a iudeilor cât şi a creştinilor se datorează unei pretenţii că ar deţine o particularitate ce nici o altă carte nu pare să o aibe şi anume, inspiraţie divină (1 Tim. 3:16). De aceea, Biblia Ebraică împreună cu grupul de cărţi încadrate în corpul numit Noul Testament au stat la baza cunoştinţelor omului despre Dumnezeu şi Univers. Trebuie subliniat faptul că Dumnezeul prezentat de această Scriptură nu este unul impersonal, fără interes într-o comunicare cu omul, ci Unul care pretinde că El l-a creat pe om tocmai

pentru acest scop de a se relaţiona la el aşa cum comunică un tată cu fiul lui despre viaţa şi realitatea înconjurătoare. În cadrul acestui proces comunicaţional apare şi grupul de convingeri morale ale Vechiului Testament pe care Tatăl ceresc le susţine, le trăieşte şi le doreşte să fie aplicate în universul pe care l-a creat. Etica Vechiului Testament este percepută la prima vedere ca etica talionului sau a legii „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte". O examinare atentă a textelor Vechiului Testament a scos în evidenţă o multitudine de elemente etice care depăşesc o astfel de abordare reducţionistă.

Încercări de definire a eticii Vechiului Testament

Un cercetător al Vechiului Testament, Walter Kaiser Jr. se întreabă retoric dacă „există o etică a Vechiului Testament, aşa cum ne întrebăm dacă este o teologie a Vechiului Testament?"[78] Majoritatea teologilor sunt aproape în consens considerând că etica aşa cum este formulată în modernitate nu se pliază pe ceea ce rezultă din studiul Vechiului Testament. În acest sens, Rudolf Smend atrage atenţia că Israelul antic avea o cultură prefilozofică astfel că în Vechiul Testament nu se poate observa o gândire coerentă despre ceea ce este prescris pentru a trăi moral aşa cum este cazul gândirii filozofice vestice. De asemenea Rudolf Smend notează că nu există, în această întreprindere de a construi o etică a Vechiului Testament, posibilitatea de a găsi o unitate sistemică astfel încât să se poată vorbi de o etică la singular.[79] John Barton, impresionat de această opinie a existenţei mai

---

[78] Walter C. KAISER Jr. *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 3.

[79] Rudolf SMEND, „Ethik III: Altes Testament", *Theologische Realenzyklopädie* 10 (1982): 423-24.

multor etici evidenţiază că detaliile sistemului sau sistemelor etice ale Vechiului Testament sunt generate de structuri mai adânci, chiar dacă nu sunt articulate în mod direct ca în cazul gândirii vestice.[80] El apreciază că sunt trei linii directoare în cadrul învăţăturii morale a Vechiului Testament: ascultarea voinţei declarate a lui Dumnezeu, legea naturală, şi imitarea lui Dumnezeu. Douglas Knight, la rândul său, subliniază o distinctivitate a eticii Vechiului Testament în relaţie cu eticile filozofice şi teolgice şi anume că etica filozofică este o lucrare constructivă, pe când etica Vechiului Testament este una analitică şi interpretativă.[81] Walter Kaiser de partea lui, scoate în evidenţă o altă particularitate a eticii Vechiului Testament şi anume că aceasta este interesată de stilul de viaţă pe care legământul cel vechi îl prescrie şi nu atât de o abordare intelectuală.[82]

Termenii găsiti de Kaiser în ebraică mai apropiaţi de grecesul eqos *etos* ce înseamnă „conduită”, „obicei”, „maniere” sau „moravuri” sunt מוּסָר *musar* „disciplină” sau „învăţătură”, iar în literatura sapienţială דֶּרֶךְ *derek* “cale”.[83] De partea lui, Alexandru Şafran consideră că din תּוֹרָה *tora* „învăţătura divină”, הֲלָכָה *halacha* „Legea” sau „practica” acoperă domeniul moralei, iar מִצְוָה *miţva* „poruncă” sau „ordin” este datoria morală divină.[84] Aşadar, Vechiul Testament nu conţine un cuvânt sinonim eticii sau moralei, ci doar cazuistică şi îndemnuri moralizatoare. Această lipsă a unei noţiuni în Vechiul Testament cu semnificaţie sinonimă

---

[80] John BARTON, “The Basis of Ethics in the Hebrew Bible”, *Semeia* vol. 66 (1994): 12-13.
[81] *Op.cit*. 2.
[82] *Op.cit*. 2.
[83] *Op.cit*. 2.
[84] Alexandru ŞAFRAN, *Schiţa unei etici religioase Iudaice* (Bucureşti: Editura Hasefer, 1999), 6.

cu cea a termenului „etică” precum şi alte dificultăţi au fost piedici în dezvoltarea unei etici Vechi Testamentale.

Dificultăţi în elaborarea unei etici a Vechiului Testament

Întrebarea pe care şi-o pun teologii este dacă grupul de texte ale Vechiului Testament poate fi considerat şi ca bază pentru formularea unui sistem etic. Unul dintre eticieni, R. E. Clements nuanţează această dificultate în a elabora o cât mai coerentă etică pornind de la Scriptură afirmând că: “Subiectul eticii Vechiului Testament s-a dovedit a fi cel mai dificil de explorat…Literatura devotată acestui subiect este destul de puţină…Este destul de dificil să eviţi a fi superficial în a-l trata.” [85] Că a fost considerat dificil subiectul eticii de unii cercetători nu poate să fie decât ca o altă provocare pentru a fi luat în considerare un astfel de studiu.[86]

Walter Kaiser Jr. aduce în atenţia cercetătorilor trei motive pentru care subiectul eticii Vechi Testamentale este atât de dificil:[87] Primul motiv este lipsa unei uşurinţe pentru cercetătorul modern în acceptarea conducerii vieţii pe baza unor principii etice. Etica Vechiului Testament are astfel de principii de bază care dau unitate sistemului etic ce îl formulează.[88] A doua problemă ce poate produce o reducere a

---

[85] R. E. CLEMENTS, *One Hundred Years of Old Testament Study* (Philadelphia: Westminster, 1976), 107; traducere proprie, remarcile lui R.E. Clements au fost prezentate şi de Walter C. Kaiser Jr în lucrarea sa *Toward an Old Testament Ethics*..

[86] Douglas A. KNIGHT ne spune că este o disciplină veche în „Introduction: Ethics, Ancient Israel, and the Hebrew Bible”, *Semeia* vol. 66 (1994): 2.

[87] Walter KAISER Jr. „New Approaches to Old Testament Ethics”, *Journal of Evangelical Theological Studies* 35(1992): 290-292.

[88] Sunt de acord că unele din principiile fundamentale ale moralităţii biblice au un efect provocator dar aceasta nu înseamnă că acestea determină inhibiţii în cercetare pentru că cei lezaţi îşi pot argumenta totuşi poziţia aşa cum se întâmplă şi cu alte subiecte,de ex. teologia liberală.

interesului în cercetarea eticii textelor biblice este particularitatea şi specificitatea legilor Vechiului Testament. Walter Kaiser consideră că specificitatea acordată principiilor şi poruncilor legislative distruge caracteristica universalităţii acestora. Aceasta determină o diminuare a interesului în analiza temeinică a eticii Vechiului Testament. Cei mai mulţi cercetători afectaţi de această specificitate sunt tributari gândirii barthiene care a lansat o astfel de presupunere. În acest sens, Barth afirma că Biblia nu conţine porunci etice universale căci întotdeauna porunca lui Dumnezeu a fost o poruncă individuală pentru o persoană la un moment particular şi într-o situaţie particulară.[89]

Al treilea inconvenient în manifestarea unui interes productiv în studiul eticii textelor vechi testamentale este mulţimea de materiale recalcitrante faţă de fundamentarea principiilor etice. Dacă Vechiul Testament promovează divorţul, dominaţia bărbatului, poligamia, leviratul, înrobirea, o atitudine diferită în ce priveşte străinii faţă de conaţionali şi un tip de naţionalism nesănătos, celălalt corp de texte mai apropiate de noi, adică cele Nou Testamentale apar a fi în contradicţie cu acestea. Kaiser răspunde la ultima obiecţie arătând că: Noul Testament nu trebuie folosit ca o unealtă în decriptarea înţelesului Vechiului Testament, aceasta nefiind altceva decât o formă de insegeză. Restricţionarea sursei morale numai la Noul Testament ar fi o formă de a introduce un alt canon în canon - când Noul Testament admite că Vechiul Testament este „profitabil" pentru această instruire morală (2 Tim 3:15-16). A considera că materialul timpuriu este înlocuit de cel mai târziu este o altă eroare pentru că sunt exemple când anumite învăţături sunt reiterate în ambele testamente. Un exemplu este învăţătura din Geneza 2

---

[89] KAISER, „New Approaches", 292.

referitoare la căsătorie care este reiterată sub aceeaşi formă în Noul Testament. Kaiser vine şi clarifică arătând că răspunsul la această problemă legată de diversitatea materialelor nu stă în considerarea unor contradicţii interne între texte sau a minţii lui Dumnezeu, ci în două erori: una fiind o exegeză greşită, iar alta, un răspuns uman de un nivel foarte slab.[90]

Toate cele trei obiecţii prezentate de Kaiser sunt, în general, rezultatul unei abordări nefireşti în ce priveşte studiul eticii Vechiului Testament. În general, în cadrul studiului Vechiului Testament rezidul modernităţii se acumulează în orice metodă folosită, cercetătorul modern fiind interesat să dea răspuns la problemele etice actuale folosind Scriptura în susţinerea principiilor morale pe care le observă în realitatea lui. Astfel, se uită, în acest demers, de scopul principal al Scripturii şi anume acela de a facilita comunicarea omului cu Dumnezeu.

Comunicarea valorilor, a caracterului moral al lui Dumnezeu, a convingerilor Lui morale este ceea ce ar trebui acceptat ca primă intenţie a textului biblic. Beneficiul unei astfel de înţelegeri despre faptul că textul biblic are rolul de a facilita acest demers etic comunicat aduce un plus de motivare în a construi noi studii pe această direcţie. Miezul textului scriptural cu principalele principii morale, chiar dacă nu devine atractiv, totuşi ajunge să fie evidenţiat ca parte a comunicării convingerilor morale ale divinităţii şi ale oamenilor. Principiile îşi câştigă universalitatea pe măsură ce se dovedesc superioare celorlalte oferte. „Recalcitrantele materiale" cum sunt notificate anumite texte vechi testamentale pot fi privite ca nişte comunicări ale principiilor în etape cronologice diferite ce au un context uman diferit.

---

[90] KAISER, „New Approaches", 292.

Un alt cercetător ne face cunoscută o a patra dificultate ce poate fi întâmpinată de orice student al cuvântului lui Dumnezeu. Waldemar Janzen apreciază în mod corect că marea majoritate a creştinilor ce încearcă să găsească o cale potrivită pentru călăuzire morală în Vechiul Testament întâmpină o mare dificultate în evidenţierea acelui principiu moral din textul biblic datorită multiplicităţii tipurilor de forme literare în care apar acestea.[91] Între formele literare din care ar trebui extras un principiu moral, existente în Vechiului Testament sunt texte istorice, legislative, de înţelepciune, proclamări profetice, liturgice, parabole, proverbe şi psalmi. Totuşi, unii cercetători îndrăznesc să afirme că Vechiul Testament în întregul lui este, chiar şi în diversitatea de genuri literare, o povestire. Barton consideră că pachetul de texte legale incluzând cele zece porunci a fost incorporat într-o povestire în textul final canonic.[92] Astfel, legile nu mai funcţionează ca un cod de legi de sine stătător, aşa cum funcţiona odată, ci a devenit o predică proclamată Israelului într-un context particular istoric, la muntele Sinai, ca parte a legământului (Exod 20-Numeri 10) sau pe platoul Moabului unde Moise îşi îndeamnă poporul să trăiască o viaţă nouă în noua ţară în care erau aproape să intre (Deut 12-26).

Astfel, pentru a ieşi din hăţişurile formelor literare, Jenzen propune ca bază a analizei moralităţii Vechiului Testament naraţiunea sau istorisirea şi nu textul legislativ. Raţionamentul pentru o astfel de alegere are în vedere faptul că povestirea ca istorisire este o formă literară care a fost folosită pentru transmiterea instrucţiunilor etico-teologice în

---

[91] Wldemar JANZEN, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 1.

[92] BARTON, *Understanding Old Testament Ethics*, 10.

Israelul antic. Când copilul israelit îşi întreba părintele lui sau ei cu privire la o interpretare a unei practici religioase sau morale, tatăl răspundea nu printr-o prezentare sistematică a adevărului scriptural ci printr-o povestire (Deut. 6:20-25). Aşadar este important ca, pentru a surprinde mesajul etic al Vechiului Testament să se stea aproape de vocea lui ascultând istoriile prin care Dumnezeu a comunicat cu omul.

Din motive de armonie trebuie spus că în Vechiul Testament există un vast ansamblu de texte care nu apar ca povestiri sau istorisiri ci sunt cântece, poeme, texte de înţelepciune dar care fac şi acestea apel la elemente de moralitate. Acestea au în specificitatea lor o altă cale de a comunica principile etice şi anume făcând apel la raţiune şi, mai ales, la sentimente.

Etica, în premiza acestui articol, apare ca un mijloc de comunicare a convingerilor personale despre un mod de viaţă corect. Scripturile Vechiului şi Noului Testament sunt acele unelete prin care Dumnezeu comunică cu omul convingerile Sale despre dreptate, justiţie, adevăr, bine, rău, dar înregistrează şi experienţa umană care a beneficiat de astfel de valori. Această comunicare nu este una pasivă, într-o sinagogă sau o ieşiva prin dictare şi apoi memorare, ci una dinamică în care omul este invitat să participe. Astfel, David, după ce a păcătuit cu Batşeba lui Urie este invitat de prorocul Natan să participe la identificarea problemei morale în care se afla. John Barton rămâne şi el pe aceeaşi direcţie când aşează naraţiunea ca principal vehicul biblic pentru a prezenta subiecte de reflexie din viaţa morală a subiecţilor umani în aşa fel încât cititorul să fie provocat şi stimulat la gândire şi acţiune.[93]

---

[93] John BARTON, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2003), 10.

Fără doar şi poate, din problematica prezentată până acum rezultă că Etica Vechiului Testament participă într-un mod direct la discuţia referitoare la comunicarea adevărului scriptural într-un mod narativ, liric sau dogmatic. Comunicarea dogmatică a devenit cea mai la îndemână pentru omul modern, în timp ce comunicarea narativă a stat la baza comunicării scripturale. Astfel, Vechiul Testament nu conţine forme de filozofie morală, ceva ce seamănă cu dialogurile lui Platon, ci mai degrabă entităţi ce aduc cu povestirile de tip parabolă ale acestuia. Orice naraţiune biblică având o învăţătură etică prezintă trei probleme pentru detectarea acelei învăţături morale şi anume: 1. cititorul obişnuit nu descoperă uşor elementele de moralitate pentru că sunt ascunse în text; 2. nu întotdeauna este clar în Scriptură ce este apreciat şi ce este condamnat; şi 3 lumea morală reală descrisă în Biblie este diferită de epica homerică.[94] Dificultăţile în elaborarea unei etici vechi testamentale nu au lăsat acest domeniu fără metode.

Metodele eticii Vechiului Testament

Douglas Knight însumează toate abordările de până acum ale eticii Vechiului Testament şi apreciază că există trei metode constructive de etică a Vechiului Testament pornind de la textul Scripturii şi doar una social istorică.[95] W. Kaiser jr. prezintă doar trei dintre aceste metode pe care le numeşte „noi abordări" vis-a-vis de cea obişnuită, constructiv religioasă sau apropriativă.[96]

---

[94] BARTON, *Understanding Old Testament Ethics,* 2-3.
[95] *Op.cit*. 2.
[96] KAISER, „New Approaches", 293-296.

Prima dintre metodele considerate ca orientate pe text este numită de Knight, *constructiv referenţială*.[97] Unii exegeţi care folosesc această metodă merg pe calea istorico-critică de exegeză şi pornesc de la aşa numita preistoria textului, dezvoltarea literară a acestuia, intenţia autorului sau a redactorilor şi ipotetica realitate la care se referă. În această abordare orice problemă morală este interpretată în lumina contextului istoric în care a apărut. Astfel, etica ce are la bază o astfel de metodă, constructiv referenţială, se sprijină foarte mult pe informaţii extra-biblice oferite de arheologie, alte evidenţe istorice şi literatura Orientului apropiat. Totuşi, central este textul biblic care trebuie explicat din perspectivă etică. Walter Kaiser jr. susţine că această metodă de studiere a elementelor etice din textele Scripturii a fost folosită în secolul al nousprezecelea, iar cea mai importantă contribuţie a acestei metode a fost descoperirea căii prin care Scriptura a fost folosită în a înţelege etica şi morala.[98]

Următoarea metodă abordată de către unii dintre eticiştii Vechiului Testament este cea *constructiv literară*. Acestă metodă nu este interesată în producătorii, adică autorii textului biblic, ci în lumea textului şi a cititorului. Deplasarea atenţiei de la intenţia autorului la cititor şi comunitatea în care textul era citit, spune Walter Kaiser, a apărut după 1975.[99] Această metodă este în linia celei literare care a apărut ca un protest la metoda istorico-critică ce atomizează textul şi propune ipoteze greu de susţinut cu privire la intenţia autorului. Metoda literară evidenţiază ceea ce este moral în textul biblic, numai că etica trebuie interpretată după modul artistic şi al jocului înţelesurilor pe care îl determină textul.

---

[97] *Op.cit*. 2.

[98] KAISER, „New Approaches”, 293.

[99] KAISER, „New Approaches”, 293.

De această dată, nu autorii sunt cei analizaţi ca în metoda istorico-critică, ci interpreţii, audienţa, modul cum aceştia înţeleg textul însuşi. Cultura cititorului are un „impuls formativ" în stabilirea înţelesului textelor scripturale.[100] Trebuie remarcat că pe această direcţie literară chiar dacă nu este realizată o etică literară completă a textelor Vechiului Testament, există mai multe studii pe diferite texte din Scriptură. Studiile etice de până acum elaborate pe această premiză constructiv literară încearcă să dea la o parte înţelesuri ale textului biblic sugerate de prejdecăţi şi ideologii ale interpreţilor. Astfel, se ajunge, prin această metodă, la sublinierea înţelesului real al textului biblic. Un exemplu îl constituie re-construcţiile unor pasaje biblice în direcţia teologiei eliberării şi a celei feministe. Walter Kaiser pune în seama lui Gadamer şi a lui Hegel această schimbare de orizont în interpretarea textului vechi testamental.[101]

Un al treilea model pe care eticişti ai Vechiului Testament şi-au construit studiile este *constructiv apropriativ*.[102] Această abordare este fundamentată pe ideea că textul biblic este eminamente un produs religios care are exprimare diferită funcţie de comunitatea de credinţă unde este folosit. Interesul în acest model este minim pentru semnificaţia textului biblic dinainte de canonizare, în perioda preistoriei textului, a situaţiei sociale timpurii a lui Israel. Atenţia pentru ceice aplică această metodă se concentrează pe perioada modernă, pe ceea ce reprezintă textele bibice astăzi şi anume un fundament religios. Pentru această abordare, textele biblice vechi testamentale sunt conţinutul principiilor morale, a standardelor, a directivelor sau sfaturilor care pot fi

---

100 Sublinierea o face KAISER, în „New Approaches", 293.
101 KAISER, „New Approaches", 293.
102 KNIGHT, 3.

influenţiale pentru generaţiile postbiblice în rezolvarea dilemelor morale actuale. Textul biblic este apreciat ca fiind autoritativ în totalitate pentru comunităţile creştine şi iudaice. Modelul acesta constructiv apropriativ poate merge pe o direcţie statică, de a aduce dovezi în susţinerea unor decizii morale sau dinamică, de a pune împreună într-un mod midraşic valori biblice cu alte sensibilităţi morale pentru a rezolva probleme etice complexe de astăzi. Biblia este, astfel, în modelul constructiv apropriativ, pentru unele comunităţi de credinţă, o sursă, pentru alţii finalitatea, iar pentru alţii singura sursă a moralităţii.

Aceste trei construcţii de etică prezentate până acum sunt denumite în funcţie de comunitatea de credinţă interesată de ele, în cazul comunităţii creştine „Etica Vechiului Testament”, iar al comunităţii iudaice „Etica Bibliei Ebraice”.

Knight scoate în evidenţă corect existenţa în ultimul timp a unui nou mod de a face etică pe care l-a numit *constructiv socioistoric*.[103] Un astfel de model, spune Kaiser, prevalează printre moştenitorii gândirii lui Schleiermacher.[104] În cazul unui astfel de studiu, Biblia nu este luată în comparaţie cu mediul socio-istoric, ci mai degrabă, mediul socio-istoric în care se desfăşoară faptele expuse în text necesită o analiză morală. Cel ce studiază morala de pe aceste premize este interesat de lumea morală din teritoriile israelite. Produsul unui astfel de studiu poate fi numit „Etica anticului Israel”. Pentru acest tip de etică, însăşi cultura este obiectul studiului şi nu textul biblic ca în cazul celorlalte trei metode. Eticienii care adoptă metoda socio-istorică sunt concentraţi să descrie moralitatea anticilor israeliţi, problemele lor morale, normele şi principiile acestora, modul de a se purta şi

---

[103] *Op.cit* . 4.

[104] KAISER, „New Approaches”, 294.

caracterul comunităţii lor. Deplasarea accentului studiilor socio-istoricilor este pe proto-israeliţi, israeliţi şi iudei faţă de celelalte trei metode când accentul este pe literatura biblică. Atenţia, în acest mod de a face etică, nu este pe moralitatea textului ci pe cea a vieţilor oamenilor pe care le-au trăit aceştia în viaţa reală. În acest demers există posibilitatea de a descrie multiplele moralităţi ale lui Israel nu doar una ortodoxă.

Kaiser identifică alte două metodologii de construcţii etice ce au apărut în ultima vreme.[105] Una, ce a fost etichetată ca „moralitate naturală", este un concept pe care îl propune şi N. H. G. Robinson. Trebuie specificat că „moralitatea naturală" nu are nimic în legătură cu legea naturală, ci este consensul moral pe care îl împărtăşesc atât oameni religioşi cât şi cei nereligioşi în ceea ce priveşte o problemă morală. Moralitatea naturală este un fel de lege a pământului care este valabilă atât pentru iudei cât şi pentru alte popoare din jurul Israelului, de exemplu babilonienii. Această moralitate este expresia sensivităţii morale umane.

O altă abordare susţinută de R. E. Clements afirmă că există o matrice a înţelegerii etice din care învăţătura morală poate fi extrasă. Pentru ca un text să fie cel mai aproape de absolutul moral, el trebuie să rezoneze cu textul ce invită la sfinţenie din Lev 19:2.

Odată stabilită metoda de abordare a moralităţii în Vechiul Testament, pentru a ajunge la elaborarea unei etici vechi testamentale trebuie structurat materialul ce corespunde acestui domeniu.

---

105 KAISER, „New Approaches", 295.

Structurarea eticii Vechiului Testament

Cea mai întâlnită organizare a materialului este cea cronologică. Etapele principale pe care cei mai mulţi cercetători le scot în evidenţă pentru textul ebraic al Bibliei sunt etapa: premozaică, mozaică, premonarhică, monarhică, exilică, persană şi elenistică.

Studiul construct literal poate fi organizat după succesiunea cărţilor Vechiului Testament. O altă cale de organizare a eticii Tanachului[106] care s-ar potrivi pentru toate cele patru modele de etică este urmărirea unor probleme morale cheie, tematic, cum ar fi: necesitatea moralităţii, valoarea vieţii, rolul genurilor, căsătorie şi divorţ, sexualitate, relaţii dintre generaţii, prietenie şi duşmănie, moştenire, fărădelege şi pedeapsă, conducere politică, distribuirea bogăţiilor, stratificare socială, etnicitate, ecologie şi altele.

Pentru propunerea de a considera etica drept un mijloc de comunicare a valorilor morale ale fiecărui subiect şi ale lui Dumnezeu cu omul, se porneşte de la dezvoltarea canalului de comunicare. Aşa cum se poate anticipa, comunicarea are ca mijloc principal limbajul prin care termenii ce descriu noţiunile de adevăr, dreptate, rău, virtuţi şi cele legate de decizii morale sunt clarificaţi. De aceea, într-un demers al unei etici comunicative, etapele de dezvoltare a limbajului aduc şi modificări în definirea, înţelegerea şi identificarea unor noi concepte morale. Aceasta se întâmplă şi în cazul textelor Vechiului Testament şi în cel al textelor Noului Testament care sunt o comunicare a convingerilor morale ale lui Dumnezeu pentru om. De aceea, etapele care sunt evidenţiate cronologic întru-un studiu comunicaţional ţin

---

[106] Tanach-acronim care cuprinde prescurtarea colecţiei Tora, Nebiim şi Chatavim repectiv Legea, Profeţii şi scrierile, cu alte cuvinte Vechiul Testamet.

cont de identificarea perioadelor cheie în care s-a produs o schimbare a limbajului. Un moment cheie este cel de la turnul Babel când Domnul a încurcat limba întregului pământ (Gen 11). De aceea, prima perioadă a structurii unei etici comunicative a Vechiului Testament este cea care cuprinde timpul dintre creaţie şi turnu Babel. O altă perioadă are în vedere toledoturile rămase de la momentul Babel până la ultimul din vremea lui Iosif care au fost folosite în alcătuirea cărţii Geneza. Următoarea etapă este cea care cuprinde episodul dării legii pe Muntele Sinai. O altă etapă este cea care începe cu Iosua şi se termină cu exilul babilonian. Chiar dacă intrarea în ţara Canaan poate fi considerată un moment important pentru formarea limbii unui popor, totuşi, până la momentul când israeliţii au format un regat, vremurile nu au fost propice unor îmbunătăţiri culturale. Aşadar, cel mai probabil, în perioada monarhică apar contribuţii însemnate şi de natură etică. În perioada monarhică există o dezvoltare deosebită când, pe lângă istorii cu un conţinut etic, apar şi multe cântece şi texte sapienţiale de natură etică. Exilul babilonian când scripta ebraică este înlocuită de scripta aramaică determină o altă etapă în dezvoltarea conceptelor etice. De asemenea, tot în această perioadă, apar în două cărţi paragrafe în limba aramaică, iar alte cărţi sunt scrise în cadrul cultural aramaic ceea ce are toată probabilitatea să-şi aducă o contribuţie la dezvoltarea conceptelor etice. Ultima etapă înainte de cea a textelor intertestamentale este cea în care se dezvoltă o literatură în sânul comunităţii iudaice revenită în Palestina. Trecând peste etapa literaturii intertestamentale, se ajunge la perioada nou testamentală. În această eră se pot distinge, tot prin diferenţierea dată de limbaj, următoarele subetape: subetapa evangheliilor după Matei şi Marcu împreună cu epistolele nepauline şi neioanine; etapa lucană

repezentată de evanghelia lui Luca şi Faptele Apostolilor; etapa paulină şi etapa ioanină.

Odată cu observarea etapelor în dezvoltarea moralităţii se pot observa şi sursele eticii vechi testamentale.

Sursele eticii vechi testamentale

Pentru modelul constructiv literar, sursa este textul biblic la care se adaugă pentru comparare şi alte piese de literatură din alte culturi paralele sau chiar diferite. Modelul constructiv apropriativ necesită, pe lângă textul scriptural canonizat şi informaţii legate de procesul canonizării din epocile babiloniene, persane şi elenistice. Modelul constructiv referenţial trebuie să îşi lărgească aria căutărilor pentru toate perioadele în care există surse istorice paralele pentru textul scriptural. Modelul constructiv socio-istoric va scruta orice informaţie despre viaţa din locurile pe unde poporul Israel a trecut în timpul istoriei lui milenare. Arheologia şi literatura Orientului mijlociu pot contribui cu informaţii despre moralitatea acelor vremuri dar şi antropologia şi sociologia pot prezenta teorii pentru înţelegerea instituţiilor sociale şi a comportamentului în grup.

Modelul comunicaţional poate folosi şi alte informaţii din mediul cultural, politic, social şi istoric al poporului Israel dar în primul rând foloseşte textul Scripturii din care, printr-o corectă analiză exegetică, poate scoate în evidenţă principiile morale ce derivă din convingerile etice ale divinităţii.

O ultimă discuţie trebuie făcută în ceea ce priveşte autoritatea eticilor vechi testamentale construite pe diferitele metode propuse.

Autoritatea eticii Vechiului Testament

Multe persoane astăzi sunt înclinate să-şi direcţioneze moralitatea pe cea a Bibliei. Cei mai mulţi predispusi spre o astfel de alegere o vor face din motive religioase, în timp ce unii şi din motivaţii umaniste. Occidentul, chiar dacă, la nivelul gândirii, este într-o eră postcreştină, totuşi conţine elemente ale tradiţiei creştine pe care s-a format, astfel încât moralitatea lui încă mai are un filon de gândire destul de puternic iudeo-creştin.

Dintre metodele prezentate anterior, cea mai apropiată de autoritatea Scripturii este cea constructiv apropriativă. La distanţă se află cea constructiv referenţială datorită metodei istorico-critice care pune la îndoială autoritatea întregii Scripturi, unele texte fiind acceptate ca inspirate, iar altele considerate mituri. Modelul literar schimbă atenţia de la text la interpret, adică la cel ce dă semnificaţie textului. Astfel, pentru modelul literar, normativitatea eticii vechi testamentale depinde de configuraţia morală a interpretului.

Tratarea socio-istorică trebuie să facă eforturi serioase în a găsi o semnificaţie normativă pentru omul de astăzi. Ceea ce ar aduce-o în discuţie este actualitatea marcată de situaţiile conflictuale morale moderne asemănătoare timpurilor biblice. Astfel, studiul eticii anticului Israel scoate în evidenţă soluţii care îşi capătă autoritatea prin faptul că, aplicate atunci într-un pluralism moral, au dat rezultate. Chiar dacă astăzi experienţa acumulată în rezolvarea problemelor morale are mare forţă în a se impune între alte variante ca singură alegere, moralitatea propusă de metoda constructiv socio-istorică rămâne tributară relativităţii şi, deci, ca fiind

una dintre multele alte căi morale care nu poate determina formarea unor convingeri ci doar a oferi unele sugestii.

Discuţia despre autoritatea pe care o are etica Vechiului Testament trebuie să pornească de la adevăr. Atâta vreme cât etica are la bază doar texte, obiceiuri, comportamente umane, chiar considerate sacre, acea etică îşi pierde autoritatea absolută de a forma convingeri şi ajunge să fie doar una relativă, de opinie. Ceea ce susţine autoritatea unei moralităţi este gradul de veridicitae în posesia căreia este. În epoca postmodernă pe care o traversăm, dacă un text doar pretinde că are la bază adevărul absolut, nu este suficient ca să fie credibil. Oamenii au nevoie de argumente suplimentare căci foarte multe tradiţii religioase pretind că au adevărul absolut în textele sacre ce stau la baza credinţei lor. Creştinii au ca argument suplimentar, în afara textelor, proclamarea Persoanei ce are această pretenţie şi a dovedit acesta prin veşnicia pe care o stăpâneşte şi anume Isus Christos. Acele texte ce conţin descrierea acţiunilor Lui, a vorbelor şi gândurilor Lui conţin, astfel, acest adevăr absolut, adevăr care are valoare normativă pentru om. Între toate religiile lumii, un singur om a pretins că este Dumnezeu, că are viaţa veşnică în puterea Sa şi, mai ales, a dovedit aceasta prin faptul că a înviat din morţi. Acest om-Dumnezeu a fost Isus Christos. El a pretins că este Adevărul (In 14:6). De aceea, textele încadrate în ansamblul numit Noul Testament conţin adevărul absolut, adevăr veşnic care determină normativitate mai ales la nivelul moralităţii.

Întrebarea este dacă cealaltă parte ce a precedat Noul Testament, adică Vechiul Testament conţine adevărul absolut şi, astfel, are caracter normativ pentru viaţa oamenilor în ce priveşte moralitatea. Încă din vremea bisericii primare s-a pus această problemă prin cererea unor iudei ca neamurile să fie acceptate ca beneficiare ale binecuvântării evangheliei doar

după respectarea tuturor perceptelor Legii (Fapte 15). Concluzia conciliului de la Ierusalim a fost că nu trebuie pusă peste noii convertiţi din alte neamuri nici o altă regulă din cadrul legal al lui Israel în afară de cerinţa de a trăi în afara imoralităţii, iar în ce priveşte legile culinare singurele interdicţii sunt ca neamurile întoarse la Domnul să se ferească de vietăţi sugrumate şi de sânge. După acest incident descris în cartea Faptele Apostolilor, vor apărea în istorie alte trei care, până în ziua de astăzi, au influenţă în ceea ce priveşte autoritatea eticii Vechiului Testament.[107]

Primul incident este datorat lui Marcion (a doua jumătate a sec. al II-lea) care a afirmat că este o disjuncţie clară între Vechiul Testament şi Noul Testament. Pentru Marcion, Biblia Ebraică nu are nici o relevanţă sau autoritate pentru creştini,ca şi câteva porţiuni din Noul Testament care, după judecata lui, au fost infectate de interese iudaice, astfel că, aprioric este respinsă autoritatea eticii Vechiului Testament. Marcionismul, afirmă Wright, s-a strecurat în câteva mişcări şi anume: în tendinţa antinomiană a aripii radicale reformate, în a-istoricul existenţialism a lui Bultman şi în altele asemenea, dar şi în dispensaţionalismul modern.[108] Multe biserici practică Marcionismul prin neglijarea Scripturilor pe care însuşi Isus le-a folosit, astfel că nu poate fi vorba, în aceste comunităţi, de un interes în a afla dacă

---

[107] Aceste trei incidente au fost evidenţiate de Christopher J.H. WRIGHT în „The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches, Part I”, din *Tyndale Bulletin,* vol. 43.1(1992): 101-120 care la rândul lui le-a găsit în articolul lui R. N. Longenecker, „Three Ways of Understanding Relationships between the Testaments: Historically and Today”, din G.F. Hawthorne şi O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday* (Eerdmans & Mohr, 1987), 22-32.

[108] WRIGHT, 104.

Vechiul Testament are ceva etic ce să contribuie la resursele creştine de trăire practică.[109]

Al doilea incident care continuă să influenţeze gândirea în ce priveşte autoritatea etică a Sfintei Scripturi este reprezentat de şcoala gândirii alexandrine. Această şcoală creştină a înflorit între sfârşitul secolului al II-lea şi mijlocul celui de al III-lea. Personalităţile cele mai importante din această şcoală sunt Clement şi Origen. Ei au afirmat că există o distincţie între litera şi spiritul Vechiului Testament. Origen este cel mai vocalic dintre aceşti teologi, iar acesta nu a negat înţelesul literar al Vechiului Testament, dar a opiniat că de multe ori înţelesul literar al unei povestiri este imposibil de determinat şi a propus că trebuie urmărit acel înţeles spiritual ascuns în text de către Duhul Sfânt.

Origen a împărţit legea în două culegeri: una ceremonială şi cealaltă morală. Legea ceremonială, consideră Origen, a încetat, dar cea morală continuă şi este amplificată în Christos. Astfel, Legea civilă este, de asemenea, valabilă şi astăzi. Metoda propusă de şcoala alexandrină pentru a extrage înţelesul ascuns al textelor scripturale este cea alegorică. Cea mai importantă contribuţie a şcolii alexandrine este certificarea relaţiei dintre cele două testamente. Wright subliniază că aceasta conferă, totuşi, o concepţie statică despre Biblie cu foarte puţină greutate acordată pe dezvoltarea istorică dintre testamente. Influenţa alexandrină poate fi observată în calvinism nu prin metoda alegorică, ci prin această considerare a abordării unităţii dintre Vechiul Testament şi Noul Testament. Acest alexandrism se poate observa în teologia puritană, în aşa numitul al treilea mod (legea este folosită de creştini ca un ghid moral) de a folosi legea în viaţa creştinilor, dar apare şi în mişcarea teonomistă

---

109 WRIGHT, 104.

care afirmă că legea se aplică cu aceeaşi forţă ca pentru Israel pentru că este legea dată de făcătorul ei, Dumnezeu, pentru întreaga umanitate pentru toate timpurile. Teonomiştii nu spiritualizează legea, ci o aplică într-un mod literal cât mai mult cu putinţă.

A treia influenţă în gândirea creştinătăţii moderne este dată de şcoala antiohiană care era în rivalitate cu cea alexandrină. Ei au repudiat înţelesul spiritual ascuns în textele vechi testamentale şi au propus ideea că legea a fost dezvoltată cu mult în Evanghelie faţă de Vechiul Testament. Antipatia antiohiană faţă de alexandrinism îşi face apariţia în gândirea lui Martin Luther. El considera că evanghelia o ia înaintea legii iudaice în ceea ce priveşte etica. Dintre grupările care păstrează flacăra cea mai vie a gândirii lui Luther sunt menoniţii. Ei pun accentul pe orientarea mesianică în teologie şi etică şi pe intepretarea fundamentată pe perspectiva Noului Testament. Luther localizează autoritatea eticii vechi testamentale nu în Lege, nici în Decalog ci în legea naturală.

În abordarea ce o propunem, etica fiind considerată o comunicare a convingerilor morale ale divinităţii către om, autoritatea este clar orientată către discursul moral al lui Dumnezeu spre om. Experienţa umană morală înregistrată de textele scripturale ajunge să fie normativă dacă aceasta este apreciată în acele texte sau în altele ca fiind un comportament adecvat cerinţelor ale lui Dumnezeu. Etica, în calitate de comunicare, nu face o disjuncţie între mesajul celor două testamente şi ţine cont de dezvoltarea limbajului ca principala motivaţie a revelaţiei progresive. Normativitatea acestei etici nu este diferită în primul testament faţă de al doilea. Adică perceptele morale din primul testament nu erau aplicabile numai celor din acea vreme sau a celor care se identifică şi astăzi cu legământul mosaic. Creştinii au primit tot tezaurul

moral exprimat atât în Vechiul Testament cât şi în Noul, apostolul Pavel subliniind aceasta în Romani 2: 28-29 când afirmă că iudeu este acela care este iudeu în lăuntrul inimii şi nu acela care se arată doar în exterior. Această etică mai are în vedere o întregire a mesajului exprimat poate la nivel seminal în Vechiului Testament, prin completarea ce o aduce dezvoltarea progresivă a limbajului şi totodată a revelaţiei convingerilor morale ale lui Dumnezeu. După elaborarea celor două testamente, Duhul Sfânt continuă comunicarea aceasta cu omul în ceea ce priveşte situaţiile etice pe care modernitatea şi postmodernismul le aduc în prim plan şi care nu au existat la momentul descoperirii revelaţiei scripturale prezentând voia lui Dumnezeu într-un nou context. În acest sens, autoritatea deciziilor morale privitoare la chestiunile etice ale postmodernităţii va fi cu atât mai puternică şi mai aproape de normativitate cu cât va include convingerile morale ale lui Dumnezeu exprimate în Scripturi.

Concluzii

Această trecere în revistă a problematicii eticii vechi testamentare a scos în evidenţă necesitatea unui astfel de studiu. Chiar dacă avem mai multe studii din perspective teologice diferite, acestea nu au ajuns să abordeze întregul tezaur de principii morale pe care l-a încredinţat Dumnezeu omenirii. Metodele folosite până acum se adresează domeniului de studiu din perspectiva unei hermeneutici moderne lăsând la o parte intenţia principală a scrierilor scripturale, aceea de a facilita comunicarea omului cu Dumnezeu. O etică dintr-o perspectivă comunicativă trebuie să ţină cont de limbaj şi de dezvoltarea acestuia. Astfel, structura comunicării scripturale creată pe aceste premize este cât se poate de comprehensivă, armonioasă şi logică. Autoritatea acestei etici este cu atât mai evidentă cu cât aduce

motivaţia scripturală la baza configurării ei, ca omul să poată comunica atât cu divinitatea cât şi cu semenii lui.

Studiu comparativ asupra formulării doctrinei despre biserică în teologia lui Ioannis Zizioulas și Miroslav Volf

Prep. Drd. Constantin GHIOANCĂ,
Institutul Teologic Baptist, București

This paper aims to identify and compare the essential elements which shape the doctrine of the Church according to Johannes Zizioulas and Miroslav Volf. It is to be understood as a comparison between an Orthodox traditional perspective and „Free Church" Evangelical perspective.

Zizioulas offers a Trinitarian perspective based on his own form of personalism and distinguishes between the biological and the ecclesial hypostasis of the human being. More to this, Zizioulas states that being is not a category in itself and this means that the Trinitarian persons derive their being from the person who is their source.

Wolf shares the view that the church is a community gathered in Christ's name, though its Trinitarian perspectives are also to be considered. Accordingly, Volf's essential contribution to ecclesiology is the ability to present the church both as a gathered community and as an image of the Trinity.

Introducere

Această lucrare își propune să facă un studiu comparativ al doctrinei despre biserică în teologia lui Ioannis Zizioulas, respectiv, a lui Miroslav Volf.

Într-o eră marcată de coexistența modurilor diverse de manifestare a religiozității și, în același timp, de

fenomenul *globalizării*, se impune tot mai mult găsirea unor instrumente care să păstreze diversitatea în limitele respectului reciproc, ale păcii și ale bunei conviețuiri interumane. Fără îndoială că unul dintre aceste instrumente, folosit deja tot mai mult în lumea teologică, este *dialogul*.

Dialogul este important pentru că beneficiile sale au o valență dublă: pe deopoarte dialogul conduce la o reiterare a identității partenerilor de dialog și, pe de altă parte, la o împrospătare, îmbogățire și dezvoltare a fiecărei perspective în parte.

Partenerii de dialog prezentați în această lucrare merită să se angajeze în dezbateri teologice profunde pentru că amândoi sunt caracterizați de o înaltă ținută academică și de o deosebită recunoaștere internațională. Atât biografia lui Zizioulas[110] cât și cea a lui Volf[111] demonstrează că reflecțiile lor teologice merită deosebită considerație. Una dintre sferele

---

[110] *Ioannis Zizioulas* este considerat unul din cei mai influenți teologi ortodocși ai prezentului.. Dintre lucrările cele mai semnificate ale teologului Zizioulas pot fi aduse în atenție: *L'Être ecclésial* (Paris: Labor et Fides, 1981), *E Ktise os eucharistia* (Athens: Akritas, 1992), *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997), *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline, MA: Holy Cross, 2001).

[111] *Miroslav Volf* s-a născut în anul 1956 în Osijek, Croația, și în prezent este un teolog creștin influent, profesor la Universitatea Yale din Statele Unite ala Americii precum și director la Yale Center for Faith and Culture (Centrul de Credință și Cultură Yale). Printre ultimele cărți ale lui Miroslv Volf pot fi amintite: *Against the Tide: Love in a Time of Petty Dreams and Persisting Enmities* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009) *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2006), *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (New York: Zondervan, 2005), *After Our Likeness: The Church As The Image Of The Trinity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998).

teolgice preferate de cei doi autori este cea a eclesiologiei, ea reprezentând de fapt și dimensiunea analizată în această lucrare.

În consecință, în rândurile care urmează, vor fi prezentate succesiv elementele fundamentale și specifice cu care cei doi teologi contribuie la dezvoltarea doctrinei despre biserică, urmând ca în final să se evidențieze punctele de convergență și de divergență regăsite în opțiunile lor teologice.

Aspecte fundamentale în eclesiologia lui Ioannis Zizioulas

În paginile următoare se urmărește doar o accentuare aspectelor specifice eclesiologiei lui Zizioulas, întrucât în celelalte privințe teologul se alătură perspectivei teologice ortodoxe clasice. Faptul că Ioannis Zizioulas analizează ecelsiologia dintr-o perspectivă ortodoxă însemnă că ea se desfășoară cel puțin pe trei axe principale: Sfânta Treime, Naștere din nou (mântuire) și Sfânta Liturghie.

Teologul român Dumintru Săniloae sintetizează acest adevăr:

> Biserica este corbaia în care înaintează credincioșii spre această stare de fii ai Tatălui ceresc și de frați ai Fiului făcut om și jertfit pentru ei. Ea e Împărăția anticipată a Sfintei Treimi. Iar locul în care se întărește cel mai mult această Împărăție pregustată a Sfintei Treimi este Sfânta Liturghie.[112]

Totuși, după cum s-a aminitit, există contribuții personale cu care Zizioulas completează doctrina despre

---

[112] Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004), p. 10.

biserică. Ceea ce este specific la el este modul în care înțelege *personalismul*.

Personalismul trinitarian

Zizioulas își fundamentează eclesiologia sa pe noțiunile teologice ale comuniunii trinitariene. De fapt, adevărul este că în tradiția ortodoxă, nu doar eclesiologia are ca punct de plecare reflecțiile asupra relațiilor trinitariene ci chiar majoritatea doctrinelor.

Vladimir Lossky întărește această perspectivă:

> Pentru Biserica Ortodoxă, Treimea este temeiul de nezdruncinat al întregii cugetări religioase, al oricărei evlavii, al oricărei vieți duhovnicești, al oricărei trăiri. Pe Ea o căutăm atunci când Îl căutăm pe Dumnezeu, atunci când căutăm plinătatea ființei, sensul și scopul existenței.[113]

Deci și Zizioulas își fundamentează eclesiologia pe comuniunea trinitariană și, mai exact, își începe reflecțiile asupra eclesiologiei din perspectiva părinților capadocieni: Basil de Cezareea, Grigore de Nysa și Grigore de Nazians.

Contribuția importantă a capadocienilor constă în identificarea *ipostasului* cu *persoana*. Formula capadociană este aceasta: Dumnezeu este o *ousia* (substanță) și trei *prosopa* (persoane).

În filosofia grecească atât *ousia* cât și *hypostasis* se refereau la substanță. *Hypostasis* se referea la „substanța primară” (individualul și concretul) iar *ousia* la „substanța secundară” (generalul și comunul).[114] Dar în filosofia

---

[113] Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* (București: Editura Anastasia, 1990), p.93.

[114] Cf. ARISTOTEL, *Metaphysics*. (format electronic)

grecească exista și un termen mai timpuriu (*prosopon,* persoană) care deținea conotații materiale.[115]

Astfel se ajunge ca *prosopon* (persoană) să fie identificat cu *hypostasis* (substanță) și, prin urmare, interpretarea capadociană „o substanță, trei persoană" trebuie înțeleasă „o substanță în trei persoane."

Jesson observă că "această formulă nu mai afirmă o prioritate temporală a substanței asupra personalității și unitatea Dumnezeirii nu mai neagă diversitatea Persoanelor trinitariene." [116]

Zizioulas evidențiază semnificația unei asemenea abordări:

> (a) Persoana nu mai este un adjunct al ființei, o categorie pe care o *adăugăm* la o entitate concretă odată ce am verificat mai întâi ipostasul său ontologic. *Este ea însăși ipostasul ființei*. (b) Entitățile nu își mai urmăresc ființa lor în ființa însăși – aceasta înseamnă că ființa nu este o categorie absolută în ea însăși – ci în persoană, exact în ceea ce *constituie* ființa, ceea ce înseamnă că împuternicește entitățile să fie entități.[117]

Aici se întrevede contribuția lui Zizioulas la eclesiologie și anume ideea că *ființa nu este o categorie absolută în ea însăși*. Prin urmare, Persoanele trinitariene își derivă ființa din Persoana care este sursa lor.

---

[115] Ioannis ZIZIOULAS, *Being as communion: Studies in personhood and the church,* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary, 1985), p.38.

[116] Nicholas A. JESSON, *Where two or three are gathered: Miroslav Volf's Free Church ecclesiology,* (Toronto: University of St. Michael's College, 2003), p.9

[117] ZIZIOULAS, *Being as communion,* p.39

Nikolai Ozolin arată că "Tatăl este întru totul transcendent și indescriptibil; iată de ce, în principiu, chipul Său nu poate fi cunoscut." [118] Deci, Tatăl este Sursa. Fiul este născut de Tatăl și astfel își derivă ființa din Tatăl. Duhul purcede de la Tatăl și la fel, își derivă ființa din Tatăl.

În viziunea teologului ortodox „ceea ce constituie ființa" nu este o entitate ontologică ci Tatăl. Aceasta înseamnă că natura personalității trinitariene nu este ontologică ci relațională. Deci, Zizioulas insistă pe monarhia Tatălui.[119]

Mai exact, monarhia Tatălui implică „o relație asimetrică în comuniunea trinitariană" [120]. Aceasta poate fi văzută ca un fel de subordonare, în sensul că Persoanele nu pot trăi în comuniune fără Tatăl și Tatăl nu poate trăi fără Persoane.

În privința aceasta, Volf, partenerul de dialog, afirmă:

> Este ușor să înțelegem de ce doar Tatăl este numit originea Fiului și a Duhului. Originea lor trebuie să fie o persoană care să păstreze anterioritatea persoanei față de substanță; totuși, nu toate persoanele pot manifesta o cauzalitate reciprocă mutuală pentru că în acest caz ar fi imposibil să le distingem pe ele de o alta… Monarhia Tatălui este presupunerea distincției dintre personae.[121]

---

[118] Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, Chipul omului, Studii de iconologie și arhitectură bisericească,* (București: Editura Anastasia, 1998), p.12.

[119] Miroslav VOLF, *After Our Likeness, The Church as the Image of the Trinity,* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK: Eerdmans Publishing Company, 1998), p.78.

[120] JESSON, *Where two or three are gathered*, p.9

[121] VOLF, *After Our Likeness,* p.79.

Dar, mergând pe această linie de gândire, în ce sens se poate vorbi de un carcater reciproc al relațiilor trinitariene? Răspunsul la această întrebare se dă făcându-se o distincție între „a fi constituit” și „a fi condiționat”. Tatăl constituie ființa Fiului și a Duhului în timp ce Fiul și Duhul condiționează ființa Tatălui.[122] Aceasta nu înseamnă că Tatăl este cauzat sau schimbat în vreun fel de Fiul sau Duhul, ci înseamnă că Tatăl nu poate fi Dumnezeu decât ca Tată. O asemenea înțelegere este consistentă cu perspectiva lui Zizioulas conform căreia „entitatea constitutivă din Dumnezeu nu este Dumnezeirea ci doar Tatăl.”[123]

Deci, paradigma după care funcționează structura relațiilor trinitariene este aceasta: Unul *constituie* pe mai mulți și cei mulți în *condiționează* pe Unul. După cum urmează să se observe, Zizioulas folosește această paradigmă în eclesiologie, și în ce privește relația dintre oameni și episcop și dintre biserică și Hristos.

Aici apare și conceptul de ierarhie în înțelegerea personalității trinitariene și a bisericii. Pentru eclesiologia ortodoxă conceptul de ierarhie este funadmental:

> *Ierarhia bisericească* aparține în mod ființial Bisericii, fiindu-i întru totul necesară. Ca instituție, Biserica nici nu poate fi concepută fără ierarhie sacramentală, adică un sistem propriu și specific de administrare, prin care să se exercite întreita slujire a Mânuitorului, pe care a încredințat-o apoi Bisericii spre a fi continuată, și anume: vestirea cuvântului

[122] JESSON, *Where two or three are gathered,* p.10.
[123] VOLF, *After Our Likeness,* p.80.

> dumenzeiesc, săvârșirea Sfintelor Taine și conducerea credincioșilor.[124]

În acestes sistem, Hristos este Capul bisericii care este formată din oameni. Unul Hristos îi constituie pe cei mulți din biserică. Episcopul nu trebuie să fie văzut separat de biserică dar, cu toate acestea, ca reprezentant al lui Hristos, constituie poporul ca unul, sfânt, catolic și apostolic prin *synaxisul* (adunarea) euharistic.[125]

Persoana ordinată nu are vreo legătură cu o oarecare schimbare ontologică ci, în viziunea ortodoxă, ea se alătură unui *ordo* (ordin) care există în cadrul comunității.

Personalismul uman

Un alt element care trebuie luat în discuție în eclesiologia lui Zizioulas este distincția pe care acesta o face între *ipostasul biologic* și *ipostasul eclesial* al ființei umane.

Zizioulas precizează:

> Trupul [uman] este instrumentul tragic care duce la comuniunea cu alții, întinzând o mână, creând limbaj, vorbire, conversație, artă, sărutând. Dar în același timp este „masca" ipocriziei, fortăreața individualismului, vehicolul separării finale, moarte.[126]

Așadar, trupul ne permite să existăm și să ne exprimăm ca indivizi și tocmai pentru că accentuează

---

[124] Isidor TODORAN și Ioan ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă, Manual pentru Seminariile Teologice*, (Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2006), pp. 282-283.

[125] JESSON, *Where two or three are gathered*, p. 10 și VOLF, *After Our Likeness*, p. 112.

[126] ZIZIOULAS, *Being as Communion,* p. 52.

individualitatea și pentru că ne permite să îi rănim pe alții, acesta (ipostasul biologic) devine un vehicol prin care se rupe comuninea.

Alternativa este ipostasul eclesial:

> Drept urmare, pentru a evita consecințele aspectului tragic al omului despre care am discutat, pesoana ca libertate ontologică absolută are nevoie de o constituție ipostatică fără necessitate ontologică, ipostasul său trebuie în mod inevitabil să fie înrădăcinat sau constituit într-o realitate ontologică care nu suferă datorită actului creației.[127]

Cuvintele de mai sus se referă la o nouă naștere (în Hristos) care înseamnă o nouă realitate ontologică. Nașterea din nou care conferă omului un ipostas eclesial are loc, în opinia lui Zizioulas, atunci când copii mici sunt botezați: "Botezul ca *re-naștere* este cu siguranță un act constitutive al ipostasului." [128]

Aceiași idee, dar cu alte cuvinte, este susținută și de Anthony Coniaris:

> În limbajul Părinților Bisericii, cristelnița botezului este pântecele dumnezeiesc de unde ne naștem a doua oară drept copii ai lui Dumnezeu. Botezul este cu adevărat naștere."[129]

---

[127] ZIZIOULAS, *Being as Communion,* p.54.

[128] Ioanis ZIZIOULAS, *Ființa Eclesială,* (București: Editura Bizantină, 1996), p. 50

[129] Anthony M. CONIARIS, *Introducere în credința și viața Bisericii Ortodoxe*, (București: Editura Sofia, 2001), p. 163.

Deci, distanța dintre natura creată și Creator este depășită prin sacramente (Botezul și Euharistia).[130] Se știe că Euharistia joacă un rol foarte important în teologia ortodoxă după cum însuși Zizioulas afirmă:

> Tradiția ortodoxă este profund liturgică. Pentru ortodoxie, „Biserica trăiește în Euharistie și prin Euharistie", iar forma concretă a Bisericii este locașul ei, unde se săvârșește Euharistia și căruia poprul drept-credincios i-a dăruit numele ei. Lumea în întregime este o Liturghie, o „Liturghie cosmică" care „aduce" la tronul lui Dumnezeu întreaga creație. Teologia ortodoxă este și ea o doxologie, o exprimare liturgică; este teologie euharistică.[131]

Acum, dacă ipostasul biologic (ca rezultat al căderii) conduce la individualism, ipostasul ecclesiologic (obținut prin Botez și Euharistie) conduce la unitate. Zizioulas continuă:

> Ipostasul dat de botez omului l-am numit "eclesial" pentru că de fapt, dacă cineva întreabă "Cum vedem acest ipostas biologic nou eliberat în istorie?" răspunsul ar fi "În Biserică."[132]

Logica după care funcționează acest punct de vedere este aceasta:

1) ipostasul eclesial este un dar al Întrupării – Hristos fiind calea care face o legătură între individualitatea radicală a ipostasului biologic și unitatea divină a Dumnezeirii—2)

---

130 ZIZIOULAS, *Being as Communion,* p.56.

131 Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie,* (București: Editura Bizantină, 1999), p. 11.

132 ZIZIOULAS, *Being as Communion,* p.56.

Biserica celebrează Euharistia (manifestarea Întrupării Lui Hristos[133], care aduce comunitatea în Trupul lui Hristos).

De aici rezultă că ipostasul eclesial este posibil să fie obținut în Biserică și mai exact în Euharistie care sărăbătorește unitatea comunității și care este o sclipire (o pre-gustare) a Împărățieie care va veni.

Aspecte fundamentale în eclesiologia lui Miroslav Volf

Pentru contextul discuției din această lucrare trebuie prezentată în rândurile următoare și contribuția lui Volf la doctrina despre Biserică.

Elemente introductive

Nicholas A. Jesson este de părere că „aspectul distinctiv al contribuției lui Volf la eclesiologie rezidă în abilitatea sa de a aduce aceste două teme în dialog: biserica văzută ca o comunitate adunată și biserică văzută ca imagine a Trinității" [134]

Cu toate acestea, Volf nu pornește la drum cu o eclesiologie "de sus", construită pe analogia trinitariană, ci punctul său de pornire îl constituie convingerea că Hristos se

---

[133] În tradiția ortodoxă se consideră că Pâinea, respectiv Vinul ca elemente euharistice se transformă în Trupul și Sângele Domnului Isus (doctrină cunoscută sub numele de *transsubstanțiere*). Această materializare specifiă teologiei ortodoxe nu se rezumă doar la pâine și vin ci trece dincolo de acestea după cum menționează chiar Zizioulas: „Din contră, viața liturghică ortodoxă manifestă o atenție autentică pentru trup și nevoile lui, materia e prezentă în așa măsură încât nu numai că pâinea și vinul se idenifică cu Domnul, dar și lemnele și culorile devin într-un fel sau altul întrupări ale sfinților, iar oasele și rămășițile lor-purtătoare și expresii ale prezenței lor personale sfințitoare." (ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie,* p. 18.)

[134] JESSON, *Where two or three are gathered*,p.2

găsește acolo unde "doi sau trei sunt adunați" în Numele lui Isus (Matei 18:20).

Această expresie nu are o conotație sacramentală pentru Volf așa cum este cazul la Zizioulas. Volf observă că în confesiunile tradiționale Biserica ajunge să fie identificată cu Hristos și se pierde caracterul democratic al acesteia și ideea de voluntarism în ceea ce privește credința. El afirmă:

> Atât Ratzinger[135] cât și Zizioulas, fiecare în felul său, au adoptat noțiunea augustiniană că Hristos și biserica formează o singură persoană, întregul Hristos. În cadrul acestei uniri, nu doar că Hristos este subiectul bisericii—a bisericii universale—ci *biserica însăși devine un subiect*, adică, subiectivitatea lui Hristos este transferată bisericii.[136]

Cu toate acestea, Volf este gata nu doar să sublinieze pericolul dimensiunii ierarhice din bisericile tradiționale (datorat transferului de subiectivitate de la Hristos la Biserică) ci și pe cel al *supra*-individualizării în bisericile cu caracter mai democractic, congregaționalist.

Astfel, Volf încearcă să găsească un echilibru între cele două abordări analizând Biserica atât ca și o comunitate adunată cât și ca o imagine a Trinității.

Care sunt liniile de argumetare pentru eclesiologia lui Volf? Atât biserica universală cât și cea locală trebuie privite nu ca un subiect colectiv ci ca o comuniune de persoane. Totuși ceastă comuniune nu înseamnă că fiecare face ce dorește, ci trebuie înțeleasă ca "o unitate diferențiată…a acelora care locuiesc în Hristos." [137]

---

[135] Teolog catolic (actualmente Papa Benedict al XVI-lea) care este al doilea partener de dialog, alături de Zizioulas , al lui Volf în *After Our Likeness*.
[136] VOLF, *After Our Likeness,* p.141.
[137] VOLF, *After Our Likeness,* p.145.

Dar biserica nu este o mulțime de oameni care sunt adunați fără însă a exista ideea de relație între aceștia. De aici rezultă accentul lui Volf așa după cum el însuși îl prezintă, și anume de a:

> …așeza acest strigăt de protest al Bisericilor de tip congregaționalist – "Noi suntem biserica!"- într-un cadru Trinitarian și…de a-l ridica la statutul unui program ecclesiologic… făcând aceasta în dialog cu eclesiologiile catolice și ortodoxe.[138]

Esența argumentului lui Volf este că *Biserica reprezintă adunarea poporului Lui Dumnezeu, chemată laolaltă de Duhul Sfânt pentru mărturisirea lui Isus Hristos*.

Deaceea, Biserica nu poate exista fără o anumită identificare kerigmatică cu comunitatea Domnului Isus.[139] Mai mult, această mărturisire trebuie să fie atât *personală* cât și *comunitară*.

Mărturisirea personală a credinței reflectă relația personală cu Domnul Isus iar mărturisirea comunitară (sub formă de doctrine) pune la dispoziție:

> Un mijloc de păstrare și îngrijire a relației dintre congregația adunată și Isus Hristos. Slujește pentru a identifica, fără echivoc, persoana în a cărui nume este adunată congregația. În acest sens limitat, este adevărat că „nu există biserică fără doctrină corectă"[140]

Însă nu doar doctrina este importantă pentru confesiunea credinței. Mai sunt importante și celebrarea

---

[138] Ibidem, p.10.

[139] Ibidem. p. 146.

[140] Ibidem.

Cinei Domnului, botezul, predicarea, cântarea, mărturia personală de zi cu zi etc. Această „exprimare pluriformă a cuvântului este *trăsătura constitutivă centrală a bisericii*.” [141]

Aici Volf se inspiră și de la Martin Luther care a spus: „Oridecâteori auzi asemenea cuvinte și vezi predicare, credință, mărturisire și comportament potrivit, poți fi sigur că acole este o *ecclesia sancta catholica* potrivită.” [142]

În ceea ce privește sacramentele Volf le vede ca fiind forme de mătrurisire a credinței. Astfel, el afirmă:

> Biserica este oriunde cei care sunt adunați, chiar dacă sunt doi sau trei, în cadrul mătrurisirii pluriforme a credinței, mărturisesc credința în Hristos ca Domn și Salvator al lor prin botez și Cina Domnului.[143]

Biserica: comunitate a persoanelor

După cum s-a arătat deja, motivația pentru care Volf dezvoltă o eclesiologie trinitariană a bisericilor de tip congregaționalist este pentru a aborda problema individualismului care caracterizează pe multe din bisericile contemporane.

Căutând să analizeze relația individului cu comunitatea, Volf remarcă faptul că textul mateian “Căci acolo unde sunt doi sau trei adunaţi în Numele Meu, sunt şi Eu în mijlocul lor.” (Matei 18:20) indică adevărul că prezența lui Hristos implică un fel de mediere eclesială.

---

[141] Ibidem, p.150.

[142] Martin LUTHER, *Werke,* 50.629.28-30 *apud*, VOLF, *After Our Likeness,* p.150.

[143] VOLF, *After Our Likeness,* p.154.

Prin urmare, Volf poate afirma: "Din această cauză nimeni nu poate veni la credință singur și nimeni nu poate trăi în credință singur." [144]

Această legătură comunitară se realizează și prin elemente precum sacramentele:

> Sacramentele, pe care nici o persoană nu poate să și le administreze de una singură și totuși pe care fiecare le primește în mod personal simbolizează mai clar caracterul comunitar esențial al medierii credinței.[145]

Totuși Volf nu este de acord că biserica este un instrument al salvării în sensul în care subiectivitatea lui Hristos îi este transferată bisericii.[146]

Creștinul trebuie să fie responsabil în ce privește credința sa. Acest aspect este asigurat, printre altele, și de faptul că credința are un conținut cognitiv. Este adevărat că credința implică atât încredere în Dumnezeu (*fiducia*) dar și un atașament față de conținutul cognitiv al Cuvântului lui Dumnezeu.[147]

Medierea comunității creștine este implicată în proclamarea cuvântului și în formularea doctrinei. Dumnezeu se relaționează la fiecare persoană într-un mod diferit. Este vorba aici despre personalitatea fiecărei persoane cu demnitatea ei.[148]

Biserica: locală și universală

---

[144] Ibidem. p. 162.

[145] Ibidem. p. 163.

[146] JESSON, *Where two or three are gathered* , p. 20.

[147] VOLF, *After Our Likeness,* p. 170.

[148] Ibidem, p. 182.

Pentru Wolf biserica universală este biserica „cerească” adunată în jurul Hristosului înviat în anticiparea consumării ei escatologice.[149]

Biserica universală poate fi văzută ca și *communio sanctorum* doar ca o anticipare a adunării escatologice a întregului popor al lui Dumnzeu. Pe de altă parte, biserica locală este definită „din perspectiva relației acesteia cu biserica desăvâșită în noua creație a lui Dumnezeu” [150] Dacă, așa cum propune Volf, biserica este formată din mărturisirea pluriformă a credinței, atunci biserica universală nu se găsește în această lume. Cu toate acestea părtășia internațională este importantă pentru catolicitatea bisericii locale.

În cadrul bisericii locale relațiile trebuie să se desfășoare după o paradigmă trinitariană. În acest sens Volf discută despre o personalitate *perihoretică*. El definește „perihoreza” ca fiind „*interioritatea* reciprocă a persoanelor trinitariene.” [151] Mai departe, Volf înțelege *perihoreza* ca o reciprocitate simetrică:

> Toți se pătrund unul pe altul în mod mutual, deși făcând aceasta nu încetează să fie persoane distincte. De fapt, deosebirile dintre ei rezidă exact în presupunerile acelei interiorități, devreme ce persoanele care s-au dizolvat una în alta nu pot exista una în alta.[152]

Chiar dacă identitățile distincte ale celor trei persoane rămân, potrivit lui Volf, subiectivitățile lor se suprapun.

---

[149] Ibidem, p. 140.
[150] Ibidem, p. 203
[151] Miroslav VOLF, *Theology and the Church*, (Crestwood, NY: St. Vladimir Press, 1980), pp. 11-14.
[152] VOLF, *After Our Likeness,* p. 209.

Teologul studiat afirmă: „Fiecare persoană divină acționează ca subiect, și în același timp celelalte persoane acționează ca subiecte în el.” [153]

Făcând un pas mai departe Volf distinge două puncte de vedere din această relație trinitariană.

Primul se referă la *catolicitate*. Afirmația Domnului Isus „Tatăl este în Mine și Eu în El” (Ioan 10:38) este consistentă cu „oricine M-a văzut pe Mine l-a văzut pe Tatăl” (Ioan 14:9-10). Aceasta înseamnă că:

> Într-un anume sens fiecare persoană divină *este* celelalte persoane, deși există astfel în propriul său mod, motiv pentru care mai degrabă decât a înceta să fie o persoană unică, chiar în unicitatea ei, este totalmente o persoană divină *catolică*.[154]

Când Volf consideră catolicitatea o măsoară pe cea a individului în analogie cu perihoreza trinitariană:

> În această dăruire și primire mutuală [în biserica locală] le dăm altora nu doar ceva, ci și o parte din noi înșine, ceva din ceea ce am făcut din noi înșine în comuniune cu alții; și de la alții nu luăm doar ceva ci și o bucată din ei. Fiecare persoană dă altora din el însuși sau din ea însăși și fiecare persoană, într-un mod unic, îi preia pe ceilalți în el sau în ea însăși. Acesta este procesul interiorizării mutuale a caracteristicilor personale care are loc în biserică prin Duhul Sfânt care îi locuiește pe creștini. Duhul îi deschide unul față de altul și le permite să devină *persoane catolice* în unicitatea

---

[153] Ibidem.

[154] Ibidem, p. 209-210.

> lor. Fiecare persoană este o persoană catolică în măsura în care acea persoană reflectă în ea însăși într-un mod unic realitatea complexă, unitară în care trăiește ea.[155]

Volf preia acest concept al catolicității indivizilor și îl aplică și bisericii locale. Astfel, „deschizându-se una față de alta atât diacronic cât și sincronic, bisericile locale ar trebui să se îmbogățească una pe alta, devenind astfel tot mai mult biserici catolice." [156]

Această catolicitate a indivizilor are anumite afinități cu teologia ortodoxă care în această privință folosește un limbaj asemnănător cu al lui Volf. De exemplu, în opinia lui Vladimir Lossky "catolicitatea ne apare deci ca un atribut inalienabil al Bisericii, întrucât ea posedă Adevărul" [157] iar Pr. Prof. Dr Dumitru Stăniloae precizează că:

> Marea tanină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere. Legătura stabilită de iubire nu constă numai în faptul că cei ce se iubesc cugetă cu plăcere unul la altul, așadar în orientarea intenției fiecăruia spre celălalt, ci în faptul că fiecare îl primește pe celălalt în sine.[158]

Al doilea punct de vedere dedus de Volf din relația trinitariană este că biserica este o comuniune care corespunde Duhului Sfânt doar pe baza Duhului Sfânt care o locuiește:

---

155 Ibidem, p. 211-212.
156 Ibidem, p. 213.
157 Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, (București: Editura Humanitas, 2006), p.177.
158 Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate ortodoxă ascetică și mistică*, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992), p.260.

> Ființele umane pot fi în Dumnezeu triunic doar în măsura în care Fiul este în ei…Întrucât Fiul locuiește ființele umane prin Duhul *unitatea bisericii se bazează pe interioritatea Duhului* -- și împreună cu Duhul și interioritatea celorlalte persoane divine –*în creștini*.[159]

Acest punct de vedere demonstrează că nimeni nu poate ajunge la Tatăl decât prin Fiul și nimeni nu poate ajunge la Fiul decât prin Duhul. Dar odată cu interioritatea Duhului Sfânt credinciosul se bucură și de interioritatea Tatălui și a Fiului.

O bună sinteză a teologiei lui Miroslav Volf este făcută chiar de el însuși când concluzionează:

> În sumar, starea unei biserici de a fi eclezială poate fi definită după cum urmează: Fiecarea congregație care se adună în jurul lui Isus Hristos, ca *Salvator* și Domn cu scopul de a mărturisi credința în El în mod public în moduri diverse, incluzând Botezul și Cina Domnului, și care este deschisă față de toate bisericile lui Dumnezeu și față de toate ființele umane, este o biserică în adevăratul sens al cuvântului , devreme ce Hristos a promis să fie prezent în ea prin Duhul Său ca primele roade ale adunării întregului popor al lui Dumnezeu în domnia eschatologică a lui Dumnezeu. O asemenea congregație este o biserică sfântă, catolică și apostolică. Cineva ar putea în mod legitim să se aștepte ca o asemenea biserică să crească în unitate, sfințenie, catoloicitate și apostolicitate, dar nimeni nu poate să-i nege aceste

[159] VOLF, *After Our Likeness*, p.212-213.

elemente caracteristice unei biserici, întrucât le posedă pe baza prezenței constitutive a lui Hristos.[160]

Elemente de convergență și divergență în eclesiologiile lui Zizioulas și Volf

După ce au fost prezentate principalele puncte de reper în eclesiologiile celor doi mari teologi avuți în discuție, sunt indicate acum elemente de convergență și de divergență între cele două opțiuni teologice.

Un prim aspect în care diferă eclesiologiile celor doi teologi este legat de modul de înțelegere a relațiilor din comuniunea trinitariană.

Zizioulas, mergând pe linia unei monarhii a Tatălui, vede în comuniunea trinitariană *relații asimterice*, adică un fel de subordonare, și conceptul unei ierarhii. Persoanele nu pot trăi în comuniune fără Tatăl și Tatăl nu poate exista fără celelalte Persoane. Fiul și Duhul sunt constituiți de Tatăl iar Tatăl este condiționat de Fiul și Duhul.

În contrast, Volf vede că relațiile trinitariene sunt mai degrabă *simetrice* decât asimetrice. Pentru a descrie reciprocitatea simetrică din cadrul Trinității, Volf face apel la noțiunea de *perihoreză* arătând că fiecare Persoană există în Cealaltă fără ca nici una să-și piardă identitatea proprie. De aici și aplicația practică: o eclesiologie cu carcter democratic în bisericile de tip congregaționalist și nu cu un caracter ierarhic ca în bisericile tradiționale.

Un alt element al divergenței din cadrul eclesiologiilor celor doi teologi are în vedere modul de înțelegere a ipostasului eclesial, mai exact, a durabilității acestuia.

---

[160] Ibidem, p. 158.

Volf înțelege că Zizioulas propune o perspectivă asupra ființei eclesiale ca un eveniment punctiform. Dacă ființa eclesială este constitutiă în sacramentul Euharistiei (așa după cum afirmă Zizioulas), atunci Volf este de părere că se vorbșete despre un *eveniment*. Volf consideră că Zizioulas nu percepe personalitatea ca pe o experiență progresivă ci într-un mod binar: în liturghia euharistică omul experimentează din plin ipostasul eclesial pentru ca apoi, odată cu reîntoarcerea sa în lume, să aibă loc o revenire la ipostasul biologic.

Când vine vorba despre tensiunea sau paradoxul eschatologic „deja și nu încă", Volf pune mai mult accent pe „nu încă", văzând biserica universală ca aparținând sferelor cerești. Pe de altă parte, din pricină că Zizioulas își așează centrul eclesiologic pe sacramentul Euharistiei (ca expresie a Împărăției care va veni), primește o critică din partea lui Volf care relevă că, în opinia sa, partenerul său de discuție prezintă o „eschatologie supra-realizată".[161]

În altă ordine de idei, spre deosebire de Zizioulas, Volf nu își construiește eclesiologia sa pe a analogie trinitariană (o eclesiologie de sus) ci pe convingerea că Hristos este prezent acolo unde „doi sau trei sunt adunați în Numele Lui."

Dacă pentru ortodocși o asemena afirmație implică o conotație sacramentală, pentru Volf sensul arată că cei credincioși se adună în mod liber pentru a-și exprima și mărturisi credința în Isus Hristos.

Biserica nu este un subiect colectiv în care ea și Hristos constituie o singură persoană (Zizioulas) ci mai degrabă o comuniune de persoane caracterizată de o unitate diferențiată a acelora care locuiesc în Hristos (Volf).

Astfel, Volf aduce în prim plan una din principalele critici pe care protestanți le aduc teologiei ortodoxe și anume că în

---

[161] VOLF, *After Our Likeness*, p. 101.

momentul în care subiectivitatea lui Hristos este transmisă bisericii prin intermediul sacramentelor, aceasta devine agent al salvării și se neagă astfel responsabilitatea omului pentru credința sa.

Atenționarea lui Volf nu este nejustificată întrucât Zizioulas afirmă: „Biserica devine astfel Hristos Însuși, în existența omului. Corelativ, fiecare din membrii săi devin Hristos și Biserică."[162]

Un alt punct în care cei doi teologi au păreri diferite este în sfera conținutului cognitiv al credinței. În vreme ce Volf înțelege credința ca fiind atât încredere (*fiducia*) în Dumnezeu cât și acceptarea unui set de doctrine creștine, Zizioulas este îngrijorat de faptul că reflecțiile cognitive întăresc identitatea individuală ca „altul" și aceasta interferează cu procesul de a deveni o persoană.

Punctul principal de asemănare între Zizioulas și Volf este că amândoi sugerează că relațiile din cadrul bisericii locale trebuie trăite în așa fel încât să corespundă cu Trinitatea; deci comuniunea Persoanelor divine este paradigmă pentru comuniunea persoanelor din biserica locală. Punctul principal în are funcționează această analogie țintește asupra *modului în care este structurată* biserica. Numai că, dacă punctul de plecare este comun, drumurile eclesiologice ale celor doi teologi se despart: perihoreza asimetrică a lui Zizioulas duce la o structurare ierarihcă (cu episcopi, clerici, laici etc.), pe când perihoreza simetrică a lui Volf duce la o structurare congregaționalistă în care credincioșii sunt liberi să se adune și să-și mărturisească credința în Hristos.

Un alt punct comun între cei doi teologi: Volf vorbește despre faptul că prin Duhul Sfânt credincioșii sunt în Fiul și deci participă în viața divină. Zizioulas definește această

---

[162] ZIZIOULAS, *Ființa Eclesială*, p. 55.

realitatea ca *theosis* care înseană comuniune cu Dumnezeu sau îndumnezeire. Acest termen clarifică adevărul că analogia perihoretică se aplică relației dintre creștini și Dumnezeu nu dintre creștinii individuali. Serghei Bulgakov afirmă:

> Biserica este opera Întrupării lui Hristos, este însăși această Întrupare: dumnezeu își asimilează natura umană și natura umană își asimilează viața divină; este îndumnezeirea (teosis) naturii omenești, consecință a unirii celor două naturi în Hristos.[163]

În sfârșit, dacă Zizioulas oferă o perspectivă trinitariană bazată pe propria sa formă de personalism, se poate spune că eclesiologia lui Volf ar putea fi numită pneumatologică be baza afirmației că Duhul Sfânt este cel care adună comunitaeta, care cheamă la mărturisirea credinței și care îi dă comunității diverse daruri de slujire.

Concluzii

Lucrarea de față și-a propus să facă o comparație între doctrina despre Biserică în teologia lui Ioannis Zizioulas și a lui Miroslav Volf.

În urma studiului a rezultat că atât Zizioulas cât și Volf folosesc analogia cu relațiile trinitariene ca paradigmă pentru relațiile din Biserică.

Specificul eclesiologiei lui Zizioulas se regăsește în sfera înțelegerii *personalismului*. Modul în care acesta este înțeles în cadrul Sfintei Treimi devine punct de pornire pentru celelalte aspecte din eclesiologie. Concluzia lui Zizioulas este că ființa nu este o categorie în ea însăși ci depinde de o sursă.

---

[163] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, (București: Editura Paideia, 1994), p.8.

În Sfânta Treime, Sursa este Tatăl care constituie pe Fiul și pe Duhul care la rândul lor în condiționează pe Tatăl.

Aplicând modelul în personalismul uman Zizioulas distinge două ipostasuri ale ființei umane: unul biologic și unul eclesial. Cel biologic se obține la naștere iar cel eclesial la nașterea din nou (adică Botezul) și la Euharistie. Aceste sacramente sunt administrate de episcop.

Preocuparea lui Volf este să evite pericolul individualismului din bisericile de tip congregaționalist și să definească biserica drept o comunitate a credincioșilor chemați de Duhul Sfânt (de unde și eclesiologia pneumatologică) care vor să-și mărturisească credința în Hristos. Deși individul este responsabil pentru credința sa el nu-și poate trăi credința în afara bisericii pentru că Hristos promite prezența sa în mijloclul a cel puțin doi sau trei care sunt adunați în Numele Lui.

Religie şi postomedernism. Metanaraţiunea creştină în conturul Evangheliei lui Ioan ca răspuns apologetic pentru societatea postmodernă

Prep. drd. Teodor Ioan COLDA
Institutul Teologic Baptist din București

Despite the reluctance regarding any meta narrative, the context in which moral and religious dilemmas are the most significant ones and the role of religion is far from clear, in post modernity people are opened to religion. This state of facts, which is often followed by intolerance, challenges Christians to assess the credibility of their religion and faith in contemporary society. Is Christian faith reliable today? Starting from the Christian meta narrative given in the frame of John's Gospel we try to argue the reliability of Christian faith for today. The Christian meta narrative has the ability to integrate other meta narratives through the cross of Christ. Moreover, the Christian meta narrative embraces the oppressed, the marginalized, the persons who are discriminated, because on the cross Jesus was associating with the victims. The response given by Jesus to social problems and moral dilemmas is always current and does not need to be redefined periodically in any cultural circumstances. The Fourth Gospel was chosen as the starting point of the argument because in 1:29 the author makes a direct correlation between the world's problems and the solution embodied by Jesus, and also because this problems had something to do with the Roman imperial meta narrative, which was oppressive.

Într-o societate seculară, care se defineşte ca fiind una care tolerează multe credinţe religioase diferite, pe baza faptului că toate religiile s-ar putea să conţină ceva adevăr, nu-şi pierd oare toate aceste religii credibilitatea? Aceasta este întrebarea care ar trebui să îi dea de gândit omului postmodern. Deşi s-ar putea ca problema să nu i se pară prea interesantă, pentru că oricum adevărul este relativ şi nimeni nu poate susţine că deţine adevărul absolut fără a deveni, prin chiar faptul acesta, intolerant, atunci de ce ar risca anumiţi oameni să fie acuzaţi de intoleranţă încercând să îi convingă pe ceilalţi de adevărul lor, dacă oricum acest adevăr este incert? Trebuie notat faptul că aceste probleme apar în special în domeniul religios şi în domeniul moral. Omul postmodern nu acceptă cu uşurinţă nici măcar afirmaţiile ştiinţifice.[164] Când este vorba să accepte adevăruri şi credinţe religioase devine şi mai sceptic, aşa cum remarcă şi M. Cărtărescu: „Cele mai dificile par dilemele morale şi religioase ale unei lumi care, programatic, refuză orice fundamentare metafizică şi orice valoare absolută.” [165]

Ceea ce ne interesează este dacă în sfera mare de credinţe religioase tolerate de societatea postmodernă, creştinismul nu îşi pierde oare credibilitatea? Aşa cum spune Patapievici, pentru omul postmodern „totul este inventat... nu există nimic obiectiv...” [166] Realitatea este aşa cum o descrie R. Bruinsma: „Le croyant postmoderne sélectionne et choisit dans le buffet de toutes les doctrines ce qui’il trouve à son

---

164 „De regulă [postmodernismul], este considerat ca o reacţie împotriva încrederii naive şi lipsite de discernământ în progres şi în adevărul obiectiv şi ştiinţific.” Simon BLACKBURN, *Oxford Dicţionar de filosofie* (Bucureşti: Univers enciclopedic, 1999), 309.

165 Mircea CĂRTĂRESCU, *Postmodernismul românesc* (Bucureşti: Humanitas, 1999), 14.

166 H. R. PATAPIEVICI, *Omul recent* (Bucureşti: Humanitas, 2001), 117.

goût. Cette sélectionne serra ensuite incorporée à sa version personnelle de la vérité."[167] Atunci cum se poate susţine credibilitatea creştinismului în faţa unui public atât de subiectiv? Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie avute în vedere câteva aspecte ce ţin de tendinţele religioase ale postmodernităţii, în prima parte a discuţiei, iar apoi, în a doua parte, vor fi oferite câteva repere ce ţin de încercarea de a demonstra credibilitatea credinţei creştine în postmodernitate. Şi ca discuţia să fie şi mai palpitantă, se propune ca răspuns apologetic pentru postmodernitate metanaraţiunea ioanină a lui Isus, fără a pierde din vedere scepticismul postmodernismului vis-a-vis de metanaraţiuni şi îndoielile hermeneutice faţă de posibilitatea reală de a ajunge la semnificaţia autentică a unui text antic.

1. Tendinţele religioase contemporane şi răspunsul creştinismului

Deşi, „într-un cuvânt toate vechile obişnuinţe umane, legate de viaţa într-o lume relativ statică şi stabilă, cu valori tradiţionale bine stabilite, cu o împărţire clară a rolurilor sociale, par să se dezintegreze într-un flux anarhic, aleatoriu, semireal de evenimente", omul postmodern păstrează ceva din această „viaţă [din]ntr-o lume statică şi stabilă", aspectul religios. Despre epoca postmodernă, tributară pluralismului, N. Berdiaev spune: „În această epocă, întreaga viaţă, cu toate aspectele ei, se va pune sub semnul luptei religioase, a manifestării principiilor extreme religioase. Epoca luptei îndârjite între religia lui Dumnezeu şi a diavolului, între principiile creştine şi anticreştine, nu va mai fi o epocă

---

167 Reinder BRUINSMA, „Le postmodernisme et la liberté religieuse – Inquiétudes en matière de liberté religieuse dans une monde postmoderne", *Conscience et Liberté*, 67 (2006), 35.

seculară, ci religioasă, o epocă de tip sacru, chiar dacă religia lui Satan şi spiritul lui Antihrist ar domina cantitativ."[168] Acest „oracol" atrage atenţia asupra complexităţii aspectului religios în postmodernitate, anunţând parcă un zbucium apocaliptic în dimensiunea credinţei. Deşi postmodernismul şi religia par a fi noţiuni antagonice, ele coexistă, iar această coexistenţă bizară generează o parazitoză socială; postmodernismul se hrăneşte mult din religios, spiritual şi superstiţie, în ciuda crustei realiste cu care se înveleşte în aparenţă. În cele ce urmează vom da explicaţiile necesare.

1.1. Aspectul religios în postmodernitate

Pentru a înţelege care este perspectiva postmodernă asupra religiei cel mai uşor demers este analizarea principalelor caracteristici ale acestui ethos, de unde se vor deduce de la sine tendinţele religioase ale postmodernităţii. Trecem peste secţiunea în care ar fi trebuit să definim postmodernismul / postmodernitatea, pentru că, pe parcursul acestui studiu definiţia se va contura de la sine. Oricum, trebuie să ne aliniem în spatele întrebării lui J. W. Sire: „Cum poate cineva defini indefinitul?"[169] Sau ce s-ar mai putea spune pe lângă cuvintele lui Ihab Hassan, profesor de litere: „Cunosc mai puţin despre postmodernitate astăzi decât am cunoscut în urma cu 30 de ani [1971], când am început să scriu despre aceasta... [Totuşi până astăzi] nu s-a ajuns la nici un consens cu privire la ce înseamnă postmodernismul."?[170]

Ca mişcare intelectuală sau, mai degrabă spus, ca şi colecţie de mişcări inter-relaţionale, postmodernismul este identificat în special cu Michael Foucalt (1926-1984),

---

[168] Nicolae BERDIAEV, *Un nou Ev Mediu* (Craiova: Omniscop, 1995), 63.
[169] James W. SIRE, *The Universe Next Door* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004, 4th edition), 212.
[170] Idem., 213.

Jacques Derrida (n. 1930), Jean-François Lyotard (n. 1924) şi Richard Rorty (n. 1931).[171] Filosoful şi criticul social francez, Michael Foucalt, este recunoscut pentru abordarea sa unică asupra istoriei intelectuale. Preocuparea sa a fost aceea de a ajunge la anumite adevăruri universale, indiscutabile despre trecut. Metoda sa intenţiona să demonstreze că este imposibil să se facă anumite presupuneri pur obiective despre cunoaşterea istorică. Ideea lui Foucalt era aceea că toate afirmaţiile cu privire la adevăr şi la cunoaştere sunt, implicit sau explicit, aserţiuni ale puterii unora asupra altora.[172] Jacques Derrida, filosof evreu, născut în Algeria, doreşte să evidenţieze incapacitatea umană de a stabili un înţeles fix şi determinant al semnificaţiei unui text, chiar şi în urma unui studiu amănunţit cu o hermeneutică corectă asupra acestuia. Această gândire are implicaţii enorme în teoria literară şi de asemenea în hermeneutică, implicaţii care-şi regăsesc expresivitatea în mişcarea populară ce poartă numele de „deconstrucţionism".[173] De asemenea, „au lieu de rechercher l'unité, il mettait l'accent sur la réalité du pluralisme et de la différence." [174]

Un alt reprezentant de marcă al postmodernismului este francezul Jean-François Lyotard, care defineşte postmodernitatea ca fiind „scepticism faţă de metanaraţiuni [sau concepţii despre lume şi viaţă – în limba engleză *worldviews*]", referindu-se la acele metapovestiri care stau la

---

[171] Harold NETLAND, *Encountering Religious Pluralism* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001), 61

[172] Michael FOUCALT, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Pantheon, 1972), în NETLAND, *Encountering Religious*, 61.

[173] NETLAND, *Encountering Religions*, 62.

[174] Reinder BRUINSMA, „Le postmodernisme...", 32.

baza unui sistem prin care se oferă un sens existenţei acestei lumi.[175]

Cel mai influent reprezentant al postmodernismului este însă, de departe, filosoful Richard Rorty, care respinge ideea că este posibil ca omul să poată face judecăţi obiective şi non-arbitrare, dintr-o perspectivă transcendentă despre anumite credinţe disputate. Critica sa asupra epistemologiei include respingerea înţelegerii reprezentative ale adevărului şi fundaţionalismului în cunoaştere. Pentru postmodernism este reprezentativă afirmaţia sa: „orice poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescriere".[176] Rorty este un pragmatic desăvârşit. „Américain, il a suivi les traces du pragmatisme, qoique plus radicalmet que les compatriotes qui l'avaient précédé, rejetant à son tour tous les grands schémas et soulignant la futilité de toute recherche d'une vérité absolue." [177]

Astfel, pentru teoreticienii postmodernismului, aspectul religios este cât se poate de subiectiv şi supus dezbaterii relevanţei. Trecutul istoric este incert şi nu poate fi just verificat şi analizat. Când este vorba de scrierile sacre, acestea nu pot fi întru totul relevante deoarece orice demers hermeneutic este în cele din urmă supus eşecului din cauza imposibilităţii de a stabili un înţeles curent fix pentru un text din trecut, dintr-o altă cultură şi un alt context istoric. Astfel că, în concepţia post-modernă, nu există o Evanghelie a lui Ioan, ci există doar o variantă ortodoxă, catolică sau protestantă a Evangheliei lui Ioan. Mai mult, metanaraţiunile fundamentate într-o tradiţie religioasă sunt negate şi supuse

---

[175] Jean Francois LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

[176] Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979), 175.

[177] Reinder BRUINSMA, „Le postmodernisme...", 32.

redescrierii, în paralel cu ideea că omul este incapabil să evalueze obiectiv anumite credinţe. Astfel însuşirea unei credinţe sau a alteia poate fi pur preferenţială, fortuită sau parvenită prin cultură ori tradiţie. Aceasta este şi părerea lui R. Bruinsma: „Le croyant postmoderne ne se contente pas de définir ses opinions en puisant dans ses propres traditions ou en séllectionnant ce qui lui onvient dans l'héritage de sa propre communauté spirituelle." [178]

Apologeţii Timothy Phillips şi Dennis Ockholm, subliniază care sunt principalele elemente constitutive ale postmodernismului:

> În contrast cu modernitatea, postmodernismul respinge orice apel la Realitate şi Adevăr. Însăşi încercarea de a propune metapovestiri care să definească şi să legitimeze Realitatea este denunţată ca opresivă. Odată ce pretenţiile modernităţii la universalitate şi la Realitate sunt demolate, se instalează relativismul lui Richard Rorty. Căci nu mai rămânem decât cu sinele autonom şi cu puterea limbajului. Acestea sunt cele două elemente constitutive ale postmodernismului.[179]

Ei mai adaugă că sursa adevărului este sinele, iar cunoaşterea umană este constituită de întreaga persoană (de inconştient, subconştient şi de raţiunea conştientă). Astfel că nu contează ce alege omul, ci lucrul cel mai important este că omul e liber să aleagă. Ca urmare, la fel cum preciza şi Lyotard, „postmodernismul suspectează toate povestirile care caută să numească, să definească, să legitimeze şi să arbitreze instituţiile, rolurile, identităţile şi practicile sociale." [180]

---

[178] Idem., 35.

[179] Timothy PHILLIPS şi Dennis OCKHOLM, *Apologetica creştină în lumea postmodernă* (Oradea: Cartea Creştină, 2007), 14.

[180] Ibidem.

Alături de aceste caracteristici, teologul latino-american Samuel Escobar menţionează că un aspect important al postmodernismului este glorificarea trupului şi satisfacerea plăcerilor fizice.[181] Această căutare după plăcere, devenită un simbol al vieţii contemporane, combinată cu lipsa de speranţă rezultată din colapsul ideologiilor, au condus pur şi simplu la producerea unui hedonism. Aceasta este, până la urmă, una dintre cele mai profitabile dovezi ale faptului că gândirea postmodernă este cât se poate de subiectiă, iar ethosul postodern este cât se poate de înşelător. Căutarea satisfacerii plăcerilor personale într-o comunitate sau într-o societate ajunge la un moment dat să intre în conflict cu dimensiunea plăcerilor celorlalte persoane, ceea ce este plăcere pentru o persoană poate produce disconfort pentru o altă persoană.

1.2. Pluralismul religios

Pluralismul descrie situaţia în care societatea este marcată de o varietate şi o diversitate de puncte de vedere, sau „pluralismul religios este o evoluţie a toleranţei ce are în vedere interdependenţa şi egalitatea religiilor, dar şi coexistenţa bisericilor şi religiilor."[182] *Dictionarul explicativ al limbii române* defineşte pluralismul ca fiind:

> Concepţia filozofică potrivit căreia lumea ar fi formată dintr-o pluritate de realităţi de sine stătătoare, independente unele de altele. El este principiul democraţiei care

---

[181] Samuel ESCOBAR, *The New Global Mission – The Gospel from Everywhere to Everyone* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003), 75.

[182] Emil Ioan VĂDEANU, *Dihotomia ecumenismului: inclusivimul şi exclusivismul* (Bucuresti: Institutul Teologic Baptist, teză de licenţă, 2000), 16.

> preconizează necesitatea existenţei mai multor forţe social-politice interpuse între membrii societăţii şi puterea democraţiei. Când se vorbeşte în termeni generali într-un domeniu determinat, admite o multiplicitate de factori echivalenţi, de principii, preferinţe religioase, care nu pot fi reduse la unitate; stare de lucruri caracterizate prin existenţa acestei multiplicităţi.[183]

D. Brown defineşte pluralismul religios ca fiind „o situaţie în care o singură comunitate conţine diferite grupuri de oameni, câteodată de diferite rase, care practică religii diferite şi care au diferite stiluri de viaţă." [184] Roland Minnerath în abordarea pluralismului religios, spune că „în societăţile occidentale, pluralismul religios este o realitate socială protejată şi garantată prin lege. În consecinţă Biserica şi Statul, religia şi societatea sunt separate şi interancţionează pe baza egalităţii în faţa legii şi a libertăţii." [185] General vorbind, „pluralismul este concluzia logică a credinţei că adevărul e relativ. Pluralismul reprezintă, de asemenea, o negare a principiilor logicii, fiindcă susţine că atât propoziţia A, cât şi non A pot fi adevărate." [186] O altă definiţie ar fi cea dată de H. L. Poe: „pluralism is a factor of the avoidance of conflict. Pluralism is a self-defensemechanism to minimize the anxieties associated with conflict." [187]

Trebuie reţinut următorul aspect: „La plupart des sociétés actuelles sont généralement favorable ou

---

[183] *** *Dicţionarul explicativ al limbii române*, 810.
[184] David A. BROWN, *A quide to religions* (London: SPCK, 1975), 231.
[185] VĂDEANU, 16-17.
[186] Norman GEISLER & Peter BOCCHINO, *Temelii de neclintit* (Timişoara: Impact Media, 2005), 39.
[187] Harry Lee POLE, „The Gospel in a Postmodern Culture", *Review and Expositor*, 101, no. 3 (2004), 502.

changement et au pluralisme.”[188] Se poate spune că omul modern / postmodern poate fi descoperit în postura de individ care se confruntă nu doar cu multiple opţiuni în ce priveşte posibilele căi de alegere sau acţiune, dar şi cu multiple opţiuni a posibilelor căi de gândire cu privire la lume şi viaţă.[189] Omul este dus astfel într-un teren al credinţelor, valorilor şi opiniilor lumii. Pentru a se decide, el trebuie să reflecte asupra tuturor posibilităţilor şi ofertelor tentante care îi propun să îşi ancoreze fiinţa într-o credinţă sau alta. Cu alte cuvinte, aşa cum remarcă şi P. L. Berger, modernitatea a adus cu ea un puternic accent pe latura experienţei umane.[190] Întrebarea este: „Ce aş putea cunoaşte?”, însă fiecare ar trebui, în această mare lipsă de cunoaştere, să aibă câteva răpunsuri valabile la această întrebare. Individul care este obligat să ia decizii, va fi obligat şi să se oprească şi să gândească. Cu cât sunt mai multe alegeri de făcut, cu atât vor exista mai multe motive de cugetare. Individul care reflectă, inevitabil devine mult mai conştiincios cu sine. Aceasta face ca el sa-şi întoarcă atenţia de la obiectivele venite din afară înspre propria-i subiectivitate. Totuşi, dacă este vorba de credinţă, „credinţa nu are nevoie de reflectare.”[191]

Desigur că problema cea mai acută a cunoaşterii este cea a cunoaşterii lui Dumnezeu, sau a religiilor. Aceasta poate fi văzută în două categorii. Categoria superioară, numită *esoteric*, este constituită din persoane ce sunt desăvârşite în unitate cu persoane din alte religii deoarece toate vin la vârf, în divin. O a doua categorie este *exotericul*, categoria

---

[188] Bert B. BEACH, „Liberté religieuse ou fondamentalisme religieux?”, *Conscience et Liberté*, 68 (2007), 46.

[189] Peter L. BERGER, *The heretical imperative* (New York: Anchor Press, 1980), 15.

[190] Idem., 18.

[191] Idem., 20.

inferioară, formată din cei ce îmbină forma credinţei cu conţinutul sau adevărul final al propriei religii. În felul acesta religia se absolutizează, pentru că doar acele forme sunt acceptate ca deţinând adevarul.[192] Cu toate că fiecare religie are un sistem de valori mai mult sau mai puţin diferit de celelalte, există preocupări şi numeroase manifestări pentru deschiderea acestora spre pluralismul religios. Acceptând pluralismul se acceptă următoarea idee: „cunoaşterea lui Dumnezeu este parţială în toate credinţele, inclusiv creştinismul. Religiile trebuie să-şi recunoască nevoia lor una alteia, dacă întreg adevărul despre Dumnezeu este gata să se descopere rasei umane.”[193]

1.3. Toleranţa religioasă şi relativismul

În trecut perspectiva comună era acceptarea existenţei unei unităţi în diversitate, adică *uni-versitate*, care constituie de altfel baza disciplinelor academice. „Această temelie consta în adevăruri absolute. În zilele noastre însă această credinţă nu este tolerată şi astfel universitatea a devenit o *pluriversitate*. Există acum o pluritate în diversitate...”[194]

S-ar putea spune că pluralismul şi toleranţa sunt sinonime. Totuşi, este mai corect ca toleranţa să fie privită ca un rezultat vizibil al pluralismului sau forma de manifestare practică a pluralismului în societate. „Într-un context în care pluralismul cultural şi religios marchează într-un mod pregnant societatea contemporană, una din virtuţile cardinale la care se face adesea apel este toleranţa.”[195] Totodată

---

[192] VĂDEANU, 18.

[193] Alan RACE, *Christians and Religious Pluralism* (London: SCM Press, 1983), 72.

[194] Norman GEISLER & Peter BOCCHINO, *Temelii*..., 39.

[195] Constantin GHIOANCĂ,*Predicarea creştină în perioada postmodernă* (Dej: Astra, 2007), 61.

pluralismul şi toleranţa au ca rezultat direct relativismul. Reciproca este şi ea valabilă. R. Rorty defineşte relativismul ca fiind „punctul de vedere că toate convingerile despre un anumit lucru, sau poate despre orice lucru, sunt la fel de bune ca toate celelalte.” [196] Pe de altă parte, M. J. Adler spune: „În întreaga sferă a gândirii şi deciziei individuale, pluralismul este tolerabil şi dezirabil doar în chestiuni de gust, dar nu şi în chestiuni de adevăr. Preferinţele gastronomice, vestimentare, muzicale, artistice, manierele sau stilul de dans nu ridică nici o întrebare referitoare la adevăr. În aceste cazuri, pluralismul există de când lumea.” Dar când este vorba de adevăr, „a considera pluralismul în domeniul valorilor ca dezirabil şi tolerabil înseamnă a eticheta toate judecăţile de valoare drept chestiuni care ţin de gust şi nu de adevăr.” [197]

Întrebarea care se ridică este dacă ideile religioase ţin de gust sau de adevăr? Geisler şi Bocchino arată că ideile religioase ţin de adevăr, pentru că altminteri nimeni nu s-ar mai strădui să îl convingă pe celălalt de poziţia sa. Oricum, aşa cum subliniază şi C. Moisescu, „Dacă religia înseamnă pentru mulţi doar ceea ce omul spune despre Dumnezeu şi nu ceea ce Dumnezeu spune despre om, avem de-a face cu o totală deviere de la adevăr.” [198] Aceasta este drama rezultată în urma toleranţei. Societatea tolerează religii inventate, tocmai din teama de a nu cădea în capcana unor invenţii umane şi a unor metanaraţiuni contrafăcute. De asemenea, un alt aspect important când este vorba de toleranţă este faptul că oamenii care susţin toleranţa, prin argumentarea în vederea susţinerii

---

[196] Richard RORTY, *Consequences of Pragmatism* (U.K.: The Harvester Press, 1982), 167.

[197] Mortimer J. ADLER, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (New York: Macmillan, 1990), 1-4.

[198] Cristian MOISESCU, *Devieri de la calea vieţii* (Germania: GBV, 1991), 106.

valorilor îmbrăţişate de ei ajung în poziţia de a fi intoleranţi faţă de valorile altora.[199] De aici se ajunge la o altă problemă spinoasă: avem de fapt libertate religioasă sau fundamentalism religios? B. B. Beach răspunde: „À l'heure actuelle, le foundamentalisme religieux s'est insinué dans toutes les grandes religions – l'exemple le plus évident étant l'islam – et il est devenu un phénomène dangereux répandu à l'échelle mondiale. Il s'agit essentiellement d'une réaction parfois violente, de rejet à l'égard de tout ce qui est *moderne* (y compris la démocratie) et d'un refus de la sécularisation."[200] Oricum, fie că este vorba de libertate religioasă, fie că este vorba de fundamentalism religios, concluzia lui R. Bruinsma este cât se poate de pertinentă: „...à l'heure actuelle, l'image du rôle de la religion dans la société este loin d'être claire."[201]

2. Credibilitatea credinţei creştine în societatea contemporană

Poate avea creştinismul credibilitate în postmodernitate? Azi? Această interogaţie ţinteşte problema conflictului dintre postmodernism şi relevanţa credinţei, vizând aspectele esenţiale ale postmodernismului: scepticismul faţă de metanaraţiuni sau metapovestiri. Mereu această negare a oricărei metanaraţiuni, şi implicit a metanaraţiunii creştine, reclamă un răspuns apologetic. Totuşi aveam de-a face cu o falsă problemă a postmodernismului cel puţin în dreptul credinţei creştine, amănunt observat de R. Bauckham:

---

[199] Vezi discuţia lui Norman GEISLER & Peter BOCCHINO, *Temelii...*, 39-42.

[200] Bert B. BEACH, „Liberté religieuse...", 46.

[201] Reinder BRUINSMA, „Le postmodernisme...", 36.

> When Lyotard rejected grand narratives he was not thinking of the Christian story. A metanarrative as he defined it is a characteristically modern, post-Enlightenment phenomenon. This does not make his critique entirely irrelevant to the biblical metanarrative, but it does require us to be careful to distinguish this from the secular metanarratives of the modern period. Lyotard's direct targets are the various forms of the project of modern reason that aspires to a comprehensive explanation of reality, including the human condition, and seeks thereby rationally based universal criteria by which to order society and to liberate humanity through technology. A modern metanarrative is a totalizing theory which aims to subsume all events, all perspectives and all forms of knowledge in a comprehensive rational explanation.[202]

În ciuda acestei false probleme, incertitudinile şi întrebările pot totuşi apărea. Mai are vreo şansă de credibilitate metanaraţiunea creştină de a fi îmbrăţişată de omul postmodern atât de rezervat, chiar tulburat vis-a-vis de posibilitatea oprimării venite prin forţa oricărei metanaraţiuni? De ce tocmai metanaraţiunea creştină şi nu o alta? Mai ales că de-a lungul istoriei Bisericii există suficiente dovezi pentru ca o persoană să tragă concluzia că creştinismul a eşuat din multe puncte de vedere. Probabil că la acest nivel al discuţiei scopul este spulberarea presupunerii, fie ea exprimată sau nu, aşa cum o identifică P. E. Little, potrivit căreia: „Christianity is for emotional cripples who can't make it through life without a crutch."[203]

---

[202] Richard BAUCKHAM, *Bible and Mission. Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005), 90.

[203] Paul E. LITTLE, *Know Why You Believe* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000), 159.

Creştinismul nu este doar pentru o anumită epocă sau pentru oamenii din anumite vremuri şi nici chiar pentru anumite categorii de oameni. Tocmai de aceea creştinismul este şi pentru omul postmodern.

2.1. Metanaraţiunea creştină, Exodul şi Noul Exod în Evanghelia lui Ioan

Influenţele postmodernismului sunt observabile şi în direcţiile în care se îndreaptă discuţiile teologice. Într-un context al pluralismului religios şi al toleranţei, al unei libertăţi generale, gândirea teologică a produs diferite tipuri de teologii, precum teologia feministă, teologia neagră, teologia lumii a treia, toate aflându-se sub umbrela mai mare a teologiei eliberării. O astfel de teologie a urmat panta unui oarecare relativism, pliându-se astfel după gândirea postmodernă. „Prin urmare, teologiile eliberării nu consideră că natura Bibliei este una universală. Când este examinată mai de aproape, reiese că ea nu este o carte a adevărurilor şi regulilor eterne, ci o carte care conţine istorie specifică. Adevărul aici nu e ceva *ce este*, ci mai degrabă ceva ce *se întâmplă*.”[204] Această perspectivă este în concordanţă cu poziţia postmodernă potrivit căreia singurul adevăr care există este „adevărul pragmatic”; nu există un adevăr de corespondenţă.[205] Important la acest nivel al discuţiei este punctul de plecare al teologiei eliberării. Acest punct este Exodul poporului Israel din Egipt. G. Gutiérrez spune că „Experienţa Exodului este paradigmatică”. Mai mult Exodul este mereu actual în viziunea unor teologi (S. J.

---

[204] Millard J. ERICKSON, *Teologie creştină*, vol. 3 (Oradea: Cartea Creştină, 1998), 56. Vezi şi Justo L. GONZALEZ & Catherine G. GONZALEZ, *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed* (Nashville: Abingdon, 1980), 20-1.

[205] James W. SIRE, *The Universe...*, 222.

Croatto). Exodul a fost mereu ‚reîncărcat' cu semnificaţii noi până la momentul în care a ajuns să exprime o întreagă viziune despre lume şi viaţă.[206] Dincolo de implicaţiile vaste ale unei astfel de afirmaţii, Exodul devine modalitatea de a înţelege viaţa trăită în libertatea salvării oferite de harul lui Dumnezeu. Exodul exprimă atât speranţa salvării, cât şi siguranţa că odată această salvare va veni. Trăirea vieţii în viziunea oferită de Exod necesită experimentarea noutăţii oferite de harul lui Dumnezeu. Potrivit Evangheliei lui Ioan acest har este dat de Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, şi numai de El (cf. Ioan 1:16-18), în vremea Noului Exod. În toată perspectiva nouă a harului şi a salvării oferite de Hristos, un rol important îl au Paştele, care prin jertfa lui Isus, sunt reactualizate în viaţa lui Israel printr-o reîncărcare nu doar de simbol, ci şi de semnificaţie teologic-soteriologică. Mântuirea este dobândită de Fiul lui Dumnezeu la Paşte, ceea ce pune bazele unui nou Paşte şi validează atât istoric, cât şi teologic Noul Exod. A. L. Finkelstein remarcă faptul că „Celebrarea Paştelui comemorează un eveniment, care probabil va simboliza pentru totdeauna înţelesul de bază al libertăţii, mai exact libertatea dedicată unui scop." [207] Scopul mântuitor al lui Dumnezeu pentru umanitate s-a materializat prin Fiul Său, Isus Hristos, într-o nouă paradigmă eliberatoare, care reclamă metanaraţiunea Exodului biblic (Luca 4:18-19). În *Noul Exod*[208] stabilit de Isus Hristos, trăirea libertăţii se face în relaţie cu El, prin rămânerea în El, iar prin El şi în Tatăl (cf. Ioan 6:56-57).

---

[206] Dan COHN-SHERBOK, „Judaism and the Theology of liberation", *MT* 3 No. 1 (O 1986), 6.

[207] Dan COHN-SHERBOK, „Judaism", 8.

[208] Vezi Richard J. CLIFFORD, S.J., „The Exodus in the Christian Bible: The Case for "Figural" Reading", *TS* 63 No. 2 (Je 2002).

J. R. Middleton şi B. J. Walsh, atrag atenţia că la un anumit moment „comunitatea [de credinţă] îşi aminteşte, repovesteşte şi reactualizează aspecte esenţiale ale naraţiunii sale dramatice ca bază a înţelegerii sale de sine şi pentru noi angajamente etice în situaţia schimbată." Alasdair MacIntyre spune: „Pot să răspund la întrebarea ‚Ce am de făcut?' numai dacă pot răspunde mai întâi la întrebarea ‚Din ce povestire sau povestiri fac parte?' "[209] În ciuda neîncrederii postmodernismului în metanaraţiuni[210], pentru că „în postmodernism principiile de bază ale unei metanaraţiuni sunt subiectul multor controverse"[211], teologia eliberării propune ca metanaraţiune pentru diferite categorii sociale şi etnice Exodul. De fapt Biblia arată că mai multe grupări etnice se regăsesc în metanaraţiuena Exodului, metanaraţiune care se bazează pe o experienţă ce devine paradigmatică. Spre exemplu gabaoniţii, popor din vechiul Canaan adoptă ca metanaraţiune Exodul (vezi Iosua capitolul 9), egiptenii au în istoria lor o metanaraţiune fundamentată în Exod (Isaia 19:19-25), filistenii şi sirienii au experimentat şi ei un Exod prin intervenţia lui Dumnezeu (Amos 9:7). Problema este că în postmodernitate, „a încerca să convingi pe cineva să accepte propriile tale convingeri este nu doar arogant (ceea ce ar fi cazul şi în modernism), dar şi absurd, întrucât adevărurile universale nu există sau nu sunt accesibile."[212] Acest aspect trebuie luat în considerare şi atunci când se

---

[209] J. Richard MIDDLETON şi Brian J. WALSH, „Faţă în faţă cu scalpelul postmodern: Poate credinţa creştină să reziste deconstrucţiei?" în Timothy R. PHILLIPS & Dennis L. OKHOLM, *Apologetica creştină în lumea postmodernă* (Oradea: Cartea Creştină, 2007), 127.

[210] Jean-François LYOTARD, *Condiţia postmodernă* (Design & Print, 2003), 11.

[211] Constantin GHIOANCĂ, *Predicarea...*, 57.

[212] Alexandru NEAGOE, „Apologetica paulină şi societatea postmodernă", *Volum omagial Dr. Ioan Bunaciu* (Oradea: Reformatio, 2005),315.

încearcă propunerea sau promovarea unei metanaraţiuni în societatea postmodernă. Mai mult, „se pare că nici o metapovestire nu este suficient de vastă şi de deschisă ca să includă experienţele şi realităţile tuturor oamenilor."[213] Reticenţa postmodernismului faţă de metapovestiri constă şi în violenţa prin care anumite ideologii totalitare încearcă să impună credinţe în numele anumitor metapovestiri, spre exemplu nazismul, comunismul, jihadul islamic, cruciadele şi lista poate continua, ajungându-se până la intervenţiile militare S.U.A. în ţările musulmane în numele democraţiei. Întrebarea este: „A cui istorie dominantă şi a cui metapovestire va spune adevărul despre istoria lumii? Cine va fi cooptat, exclus sau oprimat?"[214] În ciuda caracterului cuprinzător al metanaraţiunii biblice creştine, prin dimensiune creaţiei, a căderii în păcat, a răscumpărării, pot fi oferite două dimensiuni anti-ideologice sau doi factori antitotalizanţi: 1) o sensibilitate radicală faţă de suferinţă, care poate fi urmărită de la Exod până la cruce şi 2) înrădăcinarea povestirii în intenţia creaţională generală a lui Dumnezeu.[215] Exodul este răspunsul sensibilităţii lui Dumnezeu la suferinţa lui Israel (cf. Exodul 2:23-25; 3:7-10). Mai mult, Domnul Isus Hristos, pe cruce suferă cea mai mare nedreptate, iar prin suferinţă se identifică încă o dată cu rasa umană care suferă. Dar înainte de identificarea cu suferinţa umanităţii, prin întruparea Fiului Său, Dumnezeu Se identifică întru totul cu umanitatea, devenind prin întrupare parte a creaţiei. Astfel prin întrupare, Dumnezeu Însuşi este

---

[213] J. Richard MIDDLETON şi Brian J. WALSH, „Faţă în faţă cu scalpelul postmodern: Poate credinţa creştină să reziste deconstrucţiei?" în Timothy R. PHILLIPS & Dennis L. OKHOLM, *Apologetica creştină în lumea postmodernă* (Oradea: Cartea Creştină, 2007), 123-4.

[214] Idem., 125.

[215] Idem., 126.

parte activă în metanaraţiunea biblică şi în metanaraţiunea Noului Exod („Am chemat pe Fiul Meu din Egipt", Matei 2:15). Faptul că oamenii împărtăşesc aceeaşi natură este dovada clară că fac parte la origini din aceeaşi metanaraţiune, iar întruparea Fiului confirmă încă o dată participarea întregii omeniri în aceeaşi metanaraţiune.

Domnul Isus Hristos a venit în lume ca să reamintească lui Israel şi umanităţii dimensiunea reală a metanaraţiunii din care fac parte. Pe parcursul istoriei profeţii Vechiului Testament au fost trimişi de Dumnezeu pentru a le aduce aminte israeliţilor de identitatea lor care este fundamentată în experienţa Exodului. Erau ameninţaţi cu o nouă robie, cu cea babiloniană. „Israel a plecat în exil, iar drept consecinţă a suferit o criză fundamentală a povestirii, a identităţii şi a stilului de viaţă."[216] În cele din urmă Dumnezeu a intervenit oferindu-le eliberarea şi înrădăcinându-le încă o dată identitatea în acţiunea Sa răscumpărătoare, ca răspuns la suferinţele lor. În secolul I e.n. evreii au compromis din nou înţelegerea metanaraţiunii biblice, ajungând la o naraţiune naţionalistă. „Astfel în locul învăţăturii din Levitic 19:18 „să iubeşti pe aproapele tău" (căreia unii învăţători religioşi i-au adăugat „şi urăşte-ţi duşmanul"), Isus i-a îndemnat pe ucenicii Lui într-o mişcare radicală şi antitotalitară, „iubiţi pe vrăjmaşii voştri"[în acest caz romanii] (Matei 5:43-44)."[217] Deznodământul este că Isus, care a înţeles şi promovat accentul ideologic al povestirii biblice, „este sacrificat pe altarul ideologiei autoprotectoare romane şi evreieşti. Isus suferă într-un sens

---

[216] Idem., 129.
[217] Idem., 134.

cât se poate de literal pentru păcatele lumii (evreieşti şi neevreieşti)."[218]

Trecând cu vederea marea problemă a postmodernismului, aşa cum observă J. W. Sire, că simplul fapt de respingere sau de negare al tuturor metanaraţiunilor reprezintă o metanaraţiune,[219] trebuie să se sublinieze faptul că postmodernitatea secolului XX a fost martora eşecurilor a numeroase ideologii politice, ideologii care pot fi numite la fel de bine metanaraţiuni (fascismul, comunismul, capitalismul, ori darwinismul, marxismul, materialismul etc).[220] Poate că este timpul pentru căutarea unei metanaraţiuni în alt domeniul al cunoaşterii, renunţând la ideologii politice ori filosofice. Poate că metanaraţiunea creştină, a Exodului / Noului Exod este soluţia pentru dezamăgirea societăţii secolului XXI. În prezent, în societatea românească postmoderă metanaraţiunea Exodului este una veridică, societatea românească regăsindu-se cu uşurinţă în această paradigmă oferită de Exod, aşa cum arată şi D. Jemna:

> Dacă ar fi să realizăm o analiză a tranziţiei societăţii româneşti, la toate nivelurile, am putea utiliza în acest scop coordonatele experienţei poporului evreu după ieşirea din Egipt. O astfel de abordare are acoperire în câteva puncte esenţiale. În primul rând, atât pentru evrei cât şi pentru români, a existat un moment de cotitură în istorie care a schimbat complet datele existenţei sociale anterioare. Ruptura cu trecutul duce inevitabil înspre o perioadă de trecere, dificil de gestionat, cu probleme şi pericole, cu riscul de a rata

---

[218] Idem., 135.
[219] James W. SIRE, *The Universe*..., 237.
[220] Harry Lee POLE, „The Gospel...", 503.

> perspectiva care se deschide înainte. Perioada de trecere este legitimă şi presupune o serie de acte decisive de delimitare faţă de trecut şi de aşezare a societăţii pe noul făgaş. În al doilea rând, din păcate, pentru ambele popoare, trecerea se transformă în tranziţie. Startul este ratat, iar istoria se mişcă într-o direcţie nedorită. Pentru evrei urmează o perioadă de 40 de ani de peregrinare prin pustie, o vreme de tranziţie care îngroapă o generaţie de oameni în nisipurile aride ale deşertului.[221]

Când fiecare înţelege din ce povestire face parte, poate stabili ce are de făcut, adică poate determina cum trebuie să îşi trăiască libertatea. Aici intervine alegerea fiecărei comunităţi sau a fiecărei persoane. Va trăi libertatea vechiului Exod, care are valoare salvifică doar la momentul istoric al evenimentului, sau libertatea Noului Exod, care are valoare salvifică eternă, prin implicarea directă a Fiului lui Dumnezeu în Noul Exod, care este împlinirea escatologică a celui istoric? Meanaraţiunea Exodului creştin sau a Noului Exod în Hristos este o metanaraţiune cu perspective escatologice şi eterne. Plecând de la principiul libertăţii apreciat în postmodernitate şi de la punctul de plecare al teologiei eliberării, creştinii pot demonstra prin trăirea autentică a libertăţii lor în Hristos că metanaraţiunea ce defineşte identitatea lor în Hristos este una veridică. Modul în care îşi trăiesc creştinii libertatea poate fi un răspuns apologetic pentre societatea postmodernă.[222]

---

[221] Dănuţ JEMNA, *Iconomia tranziţiei* în http://agorachristi.wordpress.com/2008/01/14/iconomia-tranzitiei/; accesat în 28.02.2008.

[222] Vezi Dr. Sorin SABOU, „Comunitatea creştină ca răspuns apologetic în postmodernitate”, *Jurnal Teologic* 3 (2004), 95-100.

2.2. Centralitatea morţii lui Isus în metanaraţiunea creştină conform Evangheliei lui Ioan. Moartea sacrificială a lui Isus ca răspuns apologetic pentru postmodernitate. În loc de concluzii

Când cineva citeşte consemnarea lui Ioan, realizează că metanaraţiunea creştină nu tinde să domine şi nici să oprime alte metanarţiuni cu atât mai puţin persoanele care se asociază cu acestea. Că există un conflict bine dezvoltat în cea de-a patra evanghelie generat de aducerea împreună a metanaraţiunii iudaice, metanaraţiunii imperiale romane şi a metanaraţiunii creştine, nu este dificil de observat. Dar niciodată în contextul acestui conflict metanaraţiunea creştină nu este dominantă, în sensul de a oprima alte metanaraţiuni. Ioan lasă pe tot parcursul evangheliei să se înţeleagă că Isus este în conflict cu autorităţile iudaice, iar în cele din urmă conflcitul trece la un alt nivel, Isus devenind un pericol şi pentru puterea imperială. În cele din urmă, aşa cum remarcă J. H. Yoder,

> Pentru că modul specific al lui Isus de a respinge sabia şi în acelaşi timp de a-i condamna pe cei ce o mânuiau a fost relevant din punct de vedere politic, atât Sanhedrinul, cât şi procuratorul au trebuit să Îi nege dreptul la viaţă, în numele ambelor forme de responsabilitate politică a lor. Alternativa propusă de Isus era atât de relevantă, atât de periculoasă, încât Pilat şi-a putut permite să elibereze în locul lui Isus un tip obişnuit de insurget [...], Barabba.[223]

---

[223] John Howard YODER, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle, UK: The Paternoster Press, 1995, 2nd edition), 106-7.

Şi totuşi în ciuda faptului că mesajul lui Isus nu era agreat din punct de vedre politic nici de iudei, pentru că nu garanta emanciparea naţională, şi nici de romani, pentru că Isus prin modul în care răspundea problemelor sociale prezenta o alternativă pentru autoritatea imperială, cauzele morţii Sale, în ultimă instanţă, nu sunt nici politice şi nici religioase. Dimensiunea politică a evenimentelor nu poate şi nu trebuie să fie evitată, dar limitarea înţelegerii morţii lui Isus la condiţionări politice face ca moartea Lui să fie în zadar, în contextul în care El este prezentat la început ca fiind soluţia pentru păcatul lumii.

Ioan reuşeşte să creeze o structură circulară pentru Evanghelia sa: prolog (1:1-18) – Isus intră în arena istoriei mântuirii ca mielul pascal escatologic al Noului Exod (1:29, 36) – *cuprinsul* – Isus iese pentru moment din arena istoriei mântuirii fiind prezentat ca noul miel pascal, sacrificat după rânduielile vechiului Exod, dar împlinind Noul Exod (19:36) – epilog (c. 21). Această prezentare circulară a lucrării lui Hristos pune un mare accent pe imaginea sacrificială a mielului pascal. Isus este noul sacrificiu, *Mielul lui*

Dumnezeu[224], care are într-adevăr capacitatea şi autoritatea legală să ridice păcatul lui Israel, dar şi păcatul Lumii (cf. 1:29). În centrul consemnării lui Ioan este crucificarea lui Isus, într-o manieră specific romană. Să afirmi că Isus este „Mielul lui Dumnezeu care ridică [ia] păcatul lumii" nu înseamnă în mod necesar, aşa cum constată W. Carter, că trebuie să moară sau să fie crucificat de puterea romană, decât în cazul în care Roma are de-a face cu acest ‚păcat al

---

[224] Folosirea acestei expresii este oarecum ambiguă, deoarece paralela pe care o avea Ioan în vedere este nu prea uşor de identificat. Există câteva direcţii de interpretare: 1) este posibil ca Ioan să se fi referit la milul războinic apocliptic care apare în scrierile evreieşti (cf. 1 Enoh 90:9-12; Testamentul lui Iosif 19:8-9; Apocalipsa 5:5-10; 17:14, deşi în Apocalipsa imaginea mielului/leului fuzionează cu cea a mielului pentru jertfă). Colin G. KRUSE, *John* (TNTC; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 78. 2) de asemenea poate fi vorba despre mielul/berbecele adus de Avraam ca jertfă în locul lui Isaac (cf. Genesa 22:8; Ioan 8:56); 3) mielul sacrificat la Paşte este o altă opţiune, ceea ce corespunde cu evidenţele ulterioare ale Evanghelia după Ioan (cf. Ioan 19:36). Beasley-Murray spune: „El a fost junghiat în [ritualul] jertfei, în special ca Mielul de Paşte al lui Dumnezeu, ca să aducă Noul Exod în vedere eliberării şi a vieţii Împărăţiei lui Dumnezeu". George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), 25. 4) Robul Domnului din Isaia, care este prezentat ca un miel dus la tăiere (cf. Isaia 53:7-10). În spatele termenului grecesc *amnos* (miel), unii interpreţi văd aramaicul *talyā*. Acesta poate însemna atât rob, cât şi miel. S-a arătat că într-un text palestinian scris în siriacă *talyā* este utilizat pentru a desemna robul. Totuşi este foarte posibil ca tunci când Ioan foloseşte *amnos*, să fie corespondentul pentru *talyā* cu sensul de miel. F. F. BRUCE, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 52. Vezi întreaga discuţie despre „Mielul lui Dumnezeu" în Aandreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 66-8. 5) o ultimă variantă ar fi acceptarea unei sinonimii între titlul Fiul lui Dumnezeu şi Mielul lui Dumnezeu, variantă care nu a putut fi argumentată credibil. D. A. CARSON, *The Gospel According to John* (Leicester, England: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 149.

lumii'.[225] Moartea lui Isus în acest fel devine un răspuns pentru Imperiul roman al secolului I e.n. în ce priveşte viziunea despre condiţia omului, putere imperială şi religie. Este o modalitate nu neapărat de a pune în valoare credinţa *ex abrupto*, ci de a pune la îndoială necredinţa.

Ioan pune un mare accent pe glorificarea lui Isus. Această glorificare este atinsă prin moartea pe cruce. Crucea devine punctul cel mai de jos al umilinţei lui Isus şi totuşi, în acelaşi timp, este punctul cel mai înalt; aici începe glorificarea Sa. [226] Metanaraţiunea lui Isus iese în evidenţă tocmai prin faptul că integrează metanaraţiunea iudaică, dar şi metanaraţiunea imperială, prin cruce. Metanaraţiunea creştină se desăvârşeşte în urma încercărilor de oprimare întreprinse de celelalte două metanaraţiuni. Creştinismul a apărut şi s-a dezvoltat în contextul tendinţelor de oprimare venite din partea altor metanaraţiurni. Chiar de la întruparea Logosului a existat perpetuu aceeaşi problemă (cf. 1:11). La final, prin crucificare, Isus se asociază cu victimele, cu cei uitaţi sau cei care potrivit semnificaţiei crucii trebuiau să fie respinşi, uitaţi de societate, aşa cum înţelege şi R. Baucham.[227] Cei care îmbrăţişează prin credinţă metanaraţiunea lui Isus trebuie să ocupe şi ei o astfel de poziţie. Să se asocieze cu victimele, iar nu cu puterea. Chiar dacă nu se poate vorbi de o separare între religie şi politică

---

[225] Warren CARTER, *John and Empire* (New York, London: T&T Clark, 2008), 11.

[226] D. A. CARSON (Series Editor), Andreas J. KÖSTENBERGER & Peter T. O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth. A biblical theology of mission* (NSBT; Downers Grove, Illinois: Apollos, Inter Varsity Press, 2001), 208.

[227] Richard BAUCKHAM, *The Bible in politics* (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1989), 148.

nici în Imperiul roman şi nici în tradiţia israelită;[228] direcţia pentru credincioşi este una de separare. Această separare nu trebuie înţeleasă totuşi ca izolare. Creştinii trebuie să fie gata să înfrunte lumea, sistemele ei politice opresive, aşa cum o va face Petru, liderul comunităţii creştine (cf. Ioan 21:18-19). Acesta este modelul oferit chiar de Isus. Este important amănuntul din 19:17, „Isus ducându-şi crucea...", era crucea lui Isus, El Şi-a însuşit-o. La fel trebuie să procedeze şi comunitatea creştinilor. Trebuie să accepte suferinţele pentru că ele, deşi au o semnificaţie politică în Lumea telurică, în Lumea celestă au o semnificaţie spirituală fiind semnul apartenenţei la Isus (cf. 16:1-4), la Împărăţie (cf. 18:36), la metanaraţiunea creştină. De asemenea trebuie să fie gata să ofere un răspuns alternativ acestor sisteme aşa cum a făcut-o şi Isus. Modul în care El Se adresează problemelor sociale şi politice ale lumii este specific Lumii celeste şi este diferit, străin, Lumii telurice. În Lumea telurică se poate vorbi de:

- viaţă, dar Isus vorbeşe despre o viaţă eternă (cf. 8:52, 3:15, 16, 36 şi altele);
- naştere, dar Isus vorbeşte despre o naştere din nou sau o naştere de sus (cf. 3:3, 5);
- judecată, dar Isus vorbeşte despre o judecată a Duhului Sfânt al lui Dumnezeu, în care termenii judecăţii este credinţa în Fiul (cf. 16:8-11);
- robie, dar Isus vorbeşte despre robia păcatului (cf. 8:34-35);
- simţul civic, dar Isus vorbeşte despre drogostea care ajunge până la sacrificiul

---

[228] Richard A. HORSLEY, *In the Shadow of Empire* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008), 89.

suprem din dragoste pentru prieteni (cf. 15:13);

- prioritatea sitemelor, a tradiţiei, a culturii, dar Isus arată că oamenii în nevoie au prioritate, în ciuda etniei lor (cf. c. 4, samariteanca şi demnitarul imperial), în ciuda spiritualităţii (cf. c. 5, 9, când Isus încalcă Sabatul în viziunea iudeilor pentru a vindeca paraliticul sau orbul), în ciuda ruşinii lor (cf. c. 8, Isus are o atitudine de respect şi grijă faţă de femeia păcătoasă);
- păcat şi condamnare (cf. 8:5; 9:34), dar Isus oferă şansa iertării, a salvării prin cruce, (cf. 8:7, 10-11; 9:36-39), El Însuşi fiind condamnat (cf. 19:7).

Răspunsul dat de Isus problemelor lumii este un răspuns universal care se aplică fiecărei culturi şi care transcende timpul. Aceasta face ca creştinismul să fie mereu relevant. În acelaşi sens R. A. Mohler Jr. Spune:

> Yet even in the face of cultural diversity, Christians must assert the transcultural authority of the Bible, because they are the only people on the entire planet with a message that is addressed to persons within every culture. Morover we have the only message that does not have to be transformed and redefined in every cultural circumstance , because we are talking about constants like sin, the character of God, and the cross of the Lord Jesus Christ.[229]

---

[229] R. Albert MOHLER Jr., „Preaching with the Culture in View" în Mark DEVER, J. Ligon DUNCAN III, R. Albert MOHLER Jr., C. J. MAHANEY, *Preaching the Cross* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2007), 67.

Mesajul Evangheliei lui Ioan este cât se poate de clar. Politica lui Isus nu este o politică a armelor; nu este vorba de oprimare. Dacă Petru nu acţiona violent în grădină probabil că nu ar fi fost recunoscut de slujitorii marelui preot şi nu ar fi fost nevoit să se dezică de Isus. El a înţeles la final, în capitolul 21, că trebuie să sufere, iar prin suferinţă va demonstra veridicitatea credinţei sale şi a umblării cu Isus. În concepţia lui Ioan adevărul se manifestă în trup, prin suferinţă. Probabil că Pilat porunceşte ca Isus să fie bătut pentru a scoate mai multe informaţii de la El, pentru a afla adevărul. Dar adevărul pe care Isus l-a întrupat nu era unul politic. În urma bătăilor, a suferinţelor şi a morţii El a prezentat adevărul că este Mielul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii.[230] Acesta este centrul metanaraţiunii creştine.

Se pare că membrii comunităţii de credincioşi ai lui Isus nu aveau încredere în sistemele politice şi nici în oamenii politici, deci nu aveau încredere în metanaraţiunea dominantă a vremii lor, metanaraţiunea imperială romană şi nici în metanaraţiunea iudaică, din care făcuseră iniţial parte. Ceea ce I-au făcut lui Isus demonstrează lipsa de onestitate a tot ceea ce însemna metanaraţiunea imperiului. Aceasta se deduce din reacţia Mariei Magdalena când a găsit mormântul gol şi a crezut că trupul lui Isus fusese luat, probabil furat de iudei (cf. 20:1-2). Petru şi Ioan par să împărtăşească şi ei aceeaşi părere (cf. 20:4-8). Iniţial, ei au crezut cuvintele Mariei, nu că Isus a înviat (cf. 20:9). Ioan este aici foarte ironic în dreptul său şi a lui Petru. Putea fi ironic, deoarece Isus biruise metanaraţiunea unei lumi aflate sub domeniul autorităţii diavolului, prin moartea şi învierea Sa. Isus era viu.

---

[230] Vezi articolul lui Jennifer A. GLANCY, „Torture: Flesh, Trouth and the Fourth Gospel", *Biblical Interpretation*, 13 no. 2 (2005), 107-36.

Evanghelia în relație cu statul laic și secularismul fundamentalist

Lector Dr. Ben-Oni ARDELEAN
Institutul Teologic Baptist – București

Laicism and secularism were often confused in the process of defining them, both of them being stigmatized in the religious sphere. The confusion is largely due to the fact that they have often overlapped in society, certain approaches coincided up to even identification. A clear distinction is absolutely necessary for them to determine whether the Gospel can be favored or disadvantaged in relation to the laicism state and fundamentalist secularism. Is the laicism state allied or enemy of the gospel? But the fundamentalist secularism? Could the message of the Gospel be transmitted in such a context? These questions and others not included here, I try to give an answer through the content of this article.

Evanghelia în relație cu statul laic și secularismul fundamentalist

Statul laic este acela în care nu există o religie dominantă sau de stat impusă tuturor.[231] Termenul de laicism provine din francezul *laïcité* care descrie un stat necontrolat religios, dar în același timp care să respecte religia. Conceptul de stat laic implică așadar deconectarea religiosului de stat, laicizarea accentuând nevoia ca statul să fie independent de interferențele religiosului în guvernare. Tocmai de aceea

---

[231] Jean Baubérot, „The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Tore Lindholm, W.Cole Durham, Jr., Bahia G.Tahzib-Lie, eds., Koninklijke Brill NV, Leiden, Olanda 2004, p. 441;

statele liberal-democratice au adoptat neutralitatea statului în relațiile cu religia, un tratament egal și non-discriminatoriu față de diversitatea de credințe existente, cu alte cuvinte, au adoptat laicitatea. Pe de cealaltă parte, treptat, secularismul s-a dovedit a fi mai degrabă un fel de a „crede”, iar acesta a deviat, în istoria recentă, înspre un fundamentalism lesne de identificat cu alte fundamentalisme existente. O atentă evaluare a proceselor prin prisma schimbărilor istorice care au survenit, relevă faptul că statul laic poate fi dușmanul secularismului fundamentalist, iar statul laic dezirabil religiilor care acceptă libertatea religioasă și plurireligiozitatea.

Merită consemnate câteva evenimente majore ce au declanșat deconectarea statului de religios, cum ar fi: Renașterea, Reforma Protestantă și Revoluția Franceză. Renașterea zdruncină domeniul cunoașterii, așa cum a fost înțeleasă până atunci, desfășurându-se sub un imperativ clar: „Ai curajul de a te folosi de propria ta raţiune! Acesta este motoul Iluminismului”.[232] Deși inspirația creștină rămâne fundamentală pentru cunoaștere, marile descoperiri în numeroase domenii, au dat naștere unei gândiri filozofice noi: umanismul. Majoritatea umaniștilor se distanțează de gândirea scolastică și religioasă medievală, considerând că omul, prin educație, poate deveni *uomo universale*, primind capacitatea de a se ridica mai presus de legi eterne incluse în ordinea creației, și astfel poate să urmeze un demers subiectiv.[233] Alții au văzut mai degrabă așezarea omului creator de către Dumnezeu în centrul universului. Prin

---

232 Immanuel Kant, „Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 141;

233 Oliver Nay, *Istoria ideilor politice*, Editura Polirom, Iași 2008, pp. 270,271;

accentuarea acțiunii creatoare a spiritului uman, s-a supralicitat adesea valoarea conștiinței umane, ceea ce a pus bazele unei concepții individualiste, dezvoltate ulterior de protestantism.[234] Proiectul iluminist a dorit separarea profanului de religie, ceea ce a generat deseori în plan decizional, o izolare a faptelor de valori[235], ținând cont că valorile erau în mare cele promovate de religie, respectiv de creștinism.

Reforma Protestantă a declanșat un proces de fragmentare în diverse confesiuni a creștinismului, punând sub semnul îndoielii autoritatea și legitimitatea Bisericii Catolice. Deși s-a vrut a fi strict religioasă, Reforma a influențat și modificat radical evoluția ideilor socio-politice, dând un nou curs dezvoltării societății și oferind o viziune nouă asupra acesteia.

> În multe privințe, ideile reformatorilor deschid perspective asupra libertății umane și asupra legăturii sociale ce reînnoiesc simțitor concepțiile despre putere [...] recunoscându-i credinciosului o anumită autonomie în accesul la Evanghelii, refomatorii contribuie la apariția unui nou obiect filozofic: individul. Mai întâi, doctrina reformată lasă să se întrevadă ideea subiectului individual. Recunoscându-i credinciosului dreptul de a-și alege religia și capacitatea de a interveni, în mod activ, în practica cultului, aceasta face din el o ființă înzestrată cu o „conștiință" proprie. Individul reformat înaintează, efectiv, prin demersul său personal, interior. Nu mai este omul medieval conceput ca o verigă a unei comunități naturale care îl depășește și îl transcende. Nu mai este doar un

---

234 *Ibidem*, pp. 276-281;

235 George Weigel, *The Cube and the Cathedral. Europe, America and Politics without God*, Basic Books, New York 2005, p. 102;

> element al Creației. Nu mai este doar un om prins între determinismele naturii și cele ale providenței, ci o ființă capabilă să-și urmeze propria cale spirituală [...] Această recunoaștere a conștiinței individuale în practica credinței se observă în accentul pus de reformatori pe cunoștințe. Într-adevăr, cunoașterea Cuvântului lui Hrisos, prin intermediul catehezei, le permite oamenilor să caute adevărurile ce îi conduc către mântuire.[236]

Protestanții au făcut o breșă în doctrina statului odată cu deconstrucția fundamentului religios al statului. Resorturile sociale au intrat într-un proces de reconstrucție și redefinire, iar individul a început să primească un interes sporit în societate, deschizând calea liberalismului politic, care a creat viziunea unui stat garant al drepturilor individuale. Interesul pentru ființa umană dezvoltă în teologie conceptul de „conștiință individuală", transformat apoi în „rațiune"și înțeles ulterior ca factor de progres social. Ideea de libertate[237] devine o necesitate pentru dezvoltarea conștiinței proprii, iar pentru a putea avea autonomie individuală ai nevoie de drepturi. Seria consecințelor acestui tip de gândire inițiat de reformatori face din acest eveniment să fie unul de impact asupra dezvoltării societății.

Revoluţia Franceză (1789-1795) a declanșat pentru prima dată în Europa procesul de laicizare a statului,

---

[236] *Ibidem*, pp. 233, 235, 236;

[237] Concepția de libertate se dezvoltă de la libertate religioasă, respectiv libertatea conștiinței, la libertatea gândirii, libertatea față de constrângerea fizică (siguranță), libera proprietate etc., ajungându-se apoi la noi concepte: toleranță (strict legat inițial de relația dintre confesiuni, stat și religie), războiul de apărare, contractele de pace, non-discriminare, condamnarea arbitrarului, egalitate etc.;

revoluționarii protestând împotriva intoleranței catolicismului.[238] Franța a fost una dintre țările europene unde atașamentul față de credința creștină, considerat factor național unificator, a fost extrem de puternic, existând o întrepătrundere strânsă a religiei cu societatea. Revoluția Franceză însă a împins la extrem logica secularizării. În *Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului*, adoptată pe 26 august 1789 de Adunarea Constituantă, la articolul X era stipulat: „nimeni nu poate fi tras la răspundere pentru opiniile sale, fie ele chiar religioase”.[239] Într-un comentariu contemporan al lui Rémond René:

> Textul operează o dublă ruptură: pe de o parte, a continuității istorice cu o tradiție multiseculară, iar pe de altă parte, a relației dintre religie și stat. Transformând convingerile religioase într-o varietate de opinii și acordând inclusiv confesiunilor privilegiul libertății de alegere în acest domeniu, Declarația desfăcea legătura istorică dintre catolicism și societatea politică.[240]

Revoluția Franceză a promovat un sistem stat-Biserică diferit de cel cunoscut anterior în Europa. Dilema majoră a iluminiștilor a fost legată de posibilitatea de a avea un stat care să nu fie dominat de autoritatea eclezială. Conflictul celor două viziuni, o Franță sub autoritatea Bisericii Catolice *versus* o Franță fără interferențe bisericești în conducerea statului[241], a fost un conflict de lungă durată,

---

238 Duncan Townson, *Franţa în Revoluţie*, Editura ALL, Bucureşti 2000, pp. 74,75;

239 Rémond René, *Religie şi societate în Europa*, Polirom, Iaşi 2003, p. 47;

240 *Ibidem*, p. 48;

241 Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Gallimard, Paris 1982, p. 310;

producând deseori instabilitate politică.[242] „Principiile lui 1789" erau considerate a fi o nouă „evanghelie" de către militanți ca Jules Ferry.[243] Voltaire a blamat permanent catolicismul pentru dezastrul social, iar Rousseau a blamat protestantismul pentru persecuția desfășurată din lipsa înțelegerii corecte a dogmelor biblice.[244] Au apărut „cultele revoluţionarilor"[245] și o puternică atitudine antireligioasă. Instituțiile nou create erau separate și distanțate de influența religioasă. Legea civilă a lui Napoleon a pus bazele unei noi legislații fără interferențe religioase[246], școlile înființate au fost independente de Biserică (1880), iar separarea Bisericii de stat s-a tranșat legislativ în Franța în 9 decembrie 1905.[247] Deconectarea statului de la dominația religioasă a fost și continuă să fie însă un proces în desfășurare, în general desfășurat în statele în care există religii de stat sau religii dominante.

---

[242] Detașarea față de poziția Bisericii Catolice a atras după sine condamnarea Declaraţiei Drepturilor de către Papă, care a instituit „Constituţiei Civile a Clerului", un statut de organizare eclesială. Clerul care a refuzat supunerea a fost catalogat ca fiind „clerul refractar";

[243] J.M. Gaillard, *Jules Ferry*, Fayard, Paris 1989, p. 437;

[244] Jean-Jacques Rousseu, *Du contract social*, B.de Jouvenel, C.Bourquin, ed., Geneva 1947, p. 369;

[245] Respectiv: „Cultul Dumnezeului Raţiunii", „Cultul Dumnezeului Libertăţii";

[246] Jean Baubérot, „The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, p. 443;

[247] Jean Baubérot, „Two Thresholds of Laicization", in *Secularism and Its Critics*, Rajeev Bhargava, ed., Oxford University Press, New Delhi 1999, p. 197. Un catolic descria legea din 1905 ca o lege care: „nu împiedică nici să credem ce vrem, nici să practicăm ce credem" (Jean-Marie Mayeur, „Les catholiques libéraux devant la loi de séparation", în *Religion et politique*. *Ls deux guerres mondiales*. *Histoire de Lyon et du Sud-Est*. *Mélanges offerts à M. de doyen André Latreille*, Audin, Lyon 1972, pp. 207-224);

Secularismul însă se distinge cu o geneză ceva mai devreme decât laicismul european. Owen Chadwick susține că este greșit însă să ne imaginăm o societate foarte religioasă înainte de secolul al XIX-lea, ca apoi societatea să-și piardă esența religioasă, când de fapt n-a existat niciodată o societate care nu era seculară.[248] S.S. Acquaviva face distincție între pierderea semnificației dimensiunii sacrale în structurile sociale (secularizarea) și pierderea intensității experimentării sacrului (desacralizarea). Legătura pe care Acquaviva o face între dinamica socială a modernității și spiritualitate se referă la procesul de desacralizare, demonstrând prin indicatori ai practicii religioase că timpul pentru experiența sacrului este din ce în ce mai limitat.[249] Teofil Tia este însă de părere că acești indicatori denotă doar practica religioasă instituțională, cea extraeclesială nefiind inclusă în cercetare.[250]

Peter Berger consideră de asemenea că începutul secularizării trebuie căutat în emergența protestantismului și a valorilor pe care acesta le-a promovat în societate. Reforma Protestantă a minimalizat aparatul sacramental, iar misticul a început să piardă din semnificație. Fecioarei Maria, sfinților sau altor intercesori li s-a redus importanța și rolul acordat. Astfel că miracolul, magia și misterul, accesoriile puternice ale religiozității, au fost demistificate.[251] Tocmai de accea Horia R. Patapievici este de părere că omul modern este „în

---

248 Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 3,4;

249 Tia Teofil, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorala și misiologia occidentală contemporană*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia 2003, p. 82;

250 *Ibidem*, p. 83;

251 Simona Nicoară, *O istorie a secularizării*, Vol.I, Editura Accent, Cluj-Napoca 2005, p. 31;

mod *naturaliter* protestant"[252], aplicarea metafizicii protestante la societate construind modernitatea actuală. Protestanții „au susținut autoritatea conștiinței individuale în chestiuni de religie şi morală, iar în consecinţă, individualismul s-a răspândit în gândirea politică şi socială".[253] Reformatorii au inițiat o dezbatere asupra mesajului propovăduit de Biserica Catolică, dezbatere care a interogat mesajul, aplicând îndoiala prin hermeneutică, ceea ce a declanșat o dezbatere continuă asupra ideilor și principiilor religioase. Diferențele de opinii, date de interpretări diferite, au produs fragmentarea religioasă, startul pentru plurireligioazitate. Fragmentarea generalizată a ajuns ulterior să contureze ceea ce este numit „pluralism omogen".[254] Calvin considera însă *saeculum* ca fiind „scena pe care se desfășoară gloria lui Dumnezeu"[255], iar asemenea altui reformator, Zwingli, dorea restabilirea vieții creștine în *saeculum*.[256] „Sacralitatea secularului" era o preocupare de restabilire a întregii structuri a *polisului* pe principii creștine. Luther, spre deosebire de aceștia, vede în *saeculum* un rău necesar. Războaiele post-Reformă însă au distrus coeziunea socială dată de factorul religios[257], iar procesul de sacralizare a secularului, prezent în intenția reformatorilor, a deviat spre

---

[252] Horia-Roman Patapievici, *Omul recent*, Editura Humanitas, București 201, p. 101;

[253] David Daiches Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillian Press, London 1985, p. 170;

[254] Os Guiness, „Mission Modernity: Seven checkpoints on Mission in the Modern World", în *Faith and Modernity*, P. Sampson et al., ed., Regnum Books International, Oxford 1994, p. 41;

[255] Timothy George, *Teologia Reformatorilor*, Editura Institutului Biblic „Emanuel", Oradea 1998, p. 377;

[256] *Ibidem*;

[257] Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisercii Ortodoxe Române, Bucureşti 1998, p. 70;

desacralizare. Teologul german contemporan Wolfhart Pannenberg consideră că aceste războaie au măcinat gradual ordinea și pacea socială, iar prin hermeneutica protestanților concepția de adevăr absolut a intrat în procesul relativizării.[258] Războaiele post-Reformă au distrus, așadar, cultura publică comună și unitatea socială date de religie, generând apariția unei culturi secularizate.[259] Accentul pus pe libertatea conștiinței individuale a demarat un proces de atomizare a societății, care a permis „mai multe religii sau nici una într-un stat şi să repudieze orice fel de presiune asupra individului care respingea axiomele acceptate şi moştenite ale societăţii".[260] După încercări repetate ale diverselor fracțiuni ale Reformei de preluare a monopolului religios, acestea au recurs la strategii de adaptare și rezistență față de piața concurențială liberă a credințelor.[261] În acest context s-a produs secularizarea subiectivă, privatizarea religiei, religia păstrându-și valoarea efectivă doar la nivelul individului. Prin filtrul subiectiv, individul își crează așadar propria semnificație a religiei din mulțimea de posibile combinații religioase de pe piața liberă a credinței. Apare ceea ce mulți numesc în mod ironic „creștinismul de rit propriu" sau, generalizând, „credința de rit propriu". Aplicând o rațiune reducționistă a religiei, B.R. Wilson consideră că, pentru cei mai mulți indivizi, religia se înțelege doar prin funcția soteriologică cu conotație imanentistă.

---

[258] Leonard Swidler, „Freedom of Religion and Dialoque", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, pp. 768, 769;

[259] Wolfhart Pannenberg, „How to Think About Secularism",în *First Things*, Nr.64, New York 1996, pp. 27-32;

[260] Chadwick Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-1974, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 23;

[261] Tia Teofil, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorala și misiologia occidentală contemporană*, pp. 85-88;

Mântuirea are doar un efect reconfortant psihic pentru individul supus presiunilor cotidiene.[262] Pierderea progresivă a funcțiilor religiei în societate este interpretată ca un proces de secularizare sau desacralizare a societății.

> Termenul *secularizare* a început ca un termen emotiv, nu departe în originea sa de cuvântul anticlericalism. Uneori se referea la eliberarea ştiinţei, învăţării, artei, de originea lor teologică sau de polarizare teologică. Uneori se referea la declinarea influenţei bisericii sau religiei în societatea modernă. Apoi, sociologii, angajaţi ai lui Comte, ajutaţi de istorici şi antropologi, au făcut un serviciu arătând cât de adânc împământenită este religia în umanitate şi în consensul care constituie societatea. Prin urmare, ei au dat cuvântului un sens ne-emoţional; un cuvânt folosit pentru a descrie un proces, indiferent care ar fi acesta, în schimbarea relaţiei dintre religie şi societatea modernă.[263]

Conotația secularizării a fost modificată în timp, primind un înțeles de negare a existenței religiosului în societate. Interpretările sunt diverse:

> Exproprierea politică sau uzurparea proprietăţii religioase; eliberarea politică de sub controlul coercitiv al religiei; scăderea popularităţii religioase în aderenţi şi practică, pierderea de către liderii religioşi a puterii politice, formal şi informal; alienarea culturii publice de religie; transformarea doctrinei religioase, prin diluare sau dependenţă; stabilirea de zone autonome a vieţii sociale dincolo de controlul autorităţii

---

[262] *Ibidem*, pp. 86-88;

[263] Chadwick Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, p. 264;

religioase; depărtarea credincioşilor de rezervaţiile religioase spre o viaţă în lume (*saeculum*).[264]

Teologii și liderii Bisericii au avut reacții variate față de secularizare. Pe de o parte, Bonhoeffer separă credința de religie, considerând că religia burgheză și-a pierdut relevanța, iar societatea nu a mai simțit nevoia sprijinului religios.[265] Pe de altă parte, Gogarten[266] sau Berkhof[267] au privit pozitiv secularizarea, considerând că credința și secularizarea crează spațiul necesar de înțelegere a naturii lumii. Cox anunță demisia religiei transcedentale, prevestind un viitor strălucit orașului secular.[268] Secularizarea a fost însă deseori descrisă ca dușmanul cel mai de temut al credinței, iar încercările de adaptare a secularizării cu credința ca adevărate eșecuri.[269]

Creştinismul a contribuit la ridicarea lumii moderne; lumea modernă, la rândul ei, a subminat creştinismul; creştinismul şi-a săpat singur mormântul [...] Cu cât biserica devenea mai mult una cu lumea modernă, cu atât se compromitea mai mult şi cu atât îşi săpa mormântul mai adânc.[270]

---

[264] Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion and Belief", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, , p. 36;

[265] Vezi: Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison,* Macmillan, New York 1969;

[266] Friedrich Gogarten, *The Reality of Faith. The Problem of Subjectivism in Theology* , Westminster, Philadephia 1959;

[267] Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History*, SCM, Londra 1996;

[268] Harvey Cox, *The Secular City,* Macmillan, New York 1965;

[269] Vezi: Jacques Ellul, *The New Deamons,* Seabury, New York 1975; Claude Frédéric-Armand Schaeffer, *How Should We Than Live?*, Revell, Old Tappan, NJ 1976;

[270] Os Guinness, *The Gravedigger File*, InterVarsity Press, Downers Grove 1983, pp. 14, 15;

Eșecul a constat însă nu din trecerea într-o nouă etapă istorică, în modernitate, ci în adoptarea unor valori străine creștinismului biblic. Procesul de adaptare și asimilare a valorilor seculare a fost catalogat ca un proces de secularizare interioară. Astfel „creştinismul instituţionalizat a pierdut capacitatea de a influenţa cultura pe de o parte, iar cultura este secularizată în mod progresiv pe de altă parte”.[271] Confruntarea societății cu valorile și principiile creștine corespunde, din perspectiva lui Newbigin, cu caracterul militant al creștinului, care trebuie să provoace „ideologii, mituri, presupuneri și perspective care nu-l recunosc pe El ca Domn”, chiar dacă acest fapt presupune conflict sau respingere.[272] Peter Berger constată că experimentele ce vizau capacitatea religiei secularizate de a răspunde nevoilor societății au eșuat.[273]

Secularismul fundamentalist militează însă pentru scoaterea religiei în afara spațiului public și permiterea manifestării religiei doar în sfera privată a individului. În același registru intră și ceea ce se numește „laicismul strident”, care descrie tendința de eliminare a religiosului din spațiul public, privit mai degrabă ca un laicism politic, antireligios, intolerant față de orice fel de manifestare publică a religiei.

În evoluția procesului de secularizare, Lindholm distinge următoarele etape:

---

[271] Edward Norman, *Secularization,* Continuum, Londra & New York 2002, p. IX;

[272] Lesslie Newbigin, *The Gospel in A Pluralistic Society*, SPCK, Londra 1989, p. 221;

[273] Peter Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics & Public Policy Center, Washington DC şi Eerdmans, Grand Rapids 1999, p. 4;

1. Apariţia ştiinţelor autonome naturale şi a cercetării independente în ştiinţele umane şi sociale;
2. Dezvoltarea unei economii în care argumentele religioase cum ar fi luarea dobânzii şi avansul social prin acapararea de bani şi-au pierdut forţa;
3. Dezvoltarea statului secular, având mijloace proprii de susţinere şi control, fără a ţine cont de religie sau crezuri, fiind complet neutru faţă de acestea;
4. Emanciparea legilor pozitive;
5. Apariţia artei autonome;
6. Dezvoltarea şcolilor publice neutre faţă de influenţa religioasă;
7. Apariţia altor sfere autonome de hegemonia religioasă: medicina, familia modernă şi media.[274]

Apariţia unor zone autonome funcţionale în cadrul societăţii[275], dar scoase de sub influența religiei, a facilitat nașterea unor grupuri religioase care au putut să-și dezvolte propriul stil de viață și să-și practice credința. Legislația, dar și atitudinea guvernanților față de grupurile religioase, a fost complet modificată, tocmai pentru a facilita libera practică a credinței pentru aceste sfere autonome din punct de vedere religios. În absența unui monopol religios de stat și a unor modele de credință impuse, indivizii sunt nevoiți să adopte obligatoriu modelul non-coerciţiei.[276] În acest fel, „religia

---

274 Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion and Belief", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, p. 37;

275 Helge Hoibraaten, „Secular Society: An Attempt at Initiation", în *Islamic Law Reform and Human Rights*, Tore Lindholm and Kari Vogt, ed., Nordic Human Rights Publication, Oslo 1993, pp. 231-257;

276 Ben-Oni Ardelean, *Libertatea religioasă: o abordare normativă*, teză de doctorat nepublicată, SNSPA, București 2009, p. 78;

devine o sferă socială funcţională specializată, iar diferitele religii sau credinţe sunt într-o competiţie liberă. Perspectiva seculară susține o credință dezobiectivizată".[277] Societatea postmodernă consideră astfel credințele ca „opinii religioase", pur și simplu doar un „sentiment religios".[278]

În anii de mijloc al secolului XX, sociologii au avansat mai multe ipoteze ale impactului secularizării asupra societății. Același Lindhom sintetizează ipotezele:

1. Tezele celor două diferenţierii, în care societatea seculară sunt:
   a. Un proces de diferenţiere funcţională şi emancipare a sferelor moderne seculare de tărâmul religios al hegemoniei religiei;
   b. Diferenţierea concomitentă şi specializarea noilor create sfere pluraliste ale religiei şi stilului de viaţă;
2. Teza declinului religios care postula că procesul secularizării aduce o scădere progresivă şi un declin al religiei până când (în versiunile extreme), eventual este eliminată sau dispare;
3. Teza privatizării şi a marginalizării (care nu sunt aceleaşi, dar pentru scopul nostru pot fi puse laolaltă), ce pretinde că procesul secularizării va aduce privatizarea şi marginalizarea religiei în lumea modernă.[279]

---

[277] *Ibidem*;

[278] Paraschiva Pop, *Regresia moralei*, Editura Cartea Creștină, Oradea 2003, p. 98;

[279] Tore Lindholm, "Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion and Belief", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, p. 39;

În afara predicțiilor diferenţierii, toate celelalte teze au eșuat. Asistăm mai degrabă la un recul al secularizării produs de criza de identitate a individului. Secularizarea are la bază un proces de diferențiere, sfere autonome care funcționează fără control religios. Coeziunea acestor sfere devine problematică în absența unui factor unificator cum ar fi credința sau cultura. Teoria compensării prin mecanismele specifice va impune o înlocuire a elementelor necesare identității colective ce conferă coeziune socială și legitimitate.[280] Predicția unor teoreticieni este apariția unor „religii civile".[281] Potrivit acestei ipoteze, resacralizarea societății ar include elemente spirituale comune. Criticii teoriei compensației consideră că elemente de natură lumească ar putea umple acest vacuum și ar înlocui elementele ce lipsesc legitimării și coeziunii sociale. Dar elementele de natură spirituală nu pot fi înlocuite decât cu elemente din același palier, respectiv registrul spiritual.[282]

În concluzie, statul laic este un stat neutru religios ce asigură un tratament egal față de toți cetățenii, indiferent de religia sau credința lor. Lipsa unei religii de monopol sau a unei religii dominante face ca laicismul să fie dezirabil pentru societățile plurireligioase. Statul laic facilitează libertatea religioasă fiecărui individ. Secularismul a început să producă o contra-reacție în modernitatea actuală dată, pe de o parte, de vacumul spiritual și, pe de altă parte, de implicațiile postmaterialismului. Piața liberă a credințelor există așadar

---

[280] Ingvill Thorson Plesner, „Promoting Tolerance through Religious Education", în *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, pp. 803, 804;

[281] Robert N.Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York, 1975, pp. 5-45;

[282] Ben-Oni Ardelean, *Libertatea religioasă: o abordare normativă*, pp. 79,80;

doar în contextul unui stat laic, care repudiază orice fel de control religios, chiar și cel al secularismului fundamentalist. Secularismul fundamentalist, în această piață religioasă liberă, devine o opțiune din pluralitatea opțiunilor pe care indivizii o pot sau nu îmbrățișa. Forța de penetrare socială a acestui fenomen se reduce considerabil prin limitarea dată de laicitatea statului, rămânând doar la nivelul unei opțiuni subiective.

Diversele procese apărute (secularizarea, decreștinarea, desacralizarea, laicizarea etc.) au condus la o multi-deconectare a religiosului de societate, modificând orientările și preocupările individuale. Așa numita „desvrăjire" weberiană a transformat timp de secole o societate religioasă, condusă cândva de lideri religioși și având o conștiință religioasă, într-o societate caracterizată de indiferentism, iar uneori anti-creștinism sau hristofobie. Cu toate acestea, fenomenul religios n-a dispărut. Preocuparea pentru religie este prezentă activ în contemporaneitatea actuală, fiind mai degrabă o preocupare pentru pseudo-spiritualitate. Discursul postmodernist al religiei insistă pe o salvare inclusivistă, cu mai multe planuri de salvare disponibile individului, după propria-i preferință. Insistența pe o abordare integratoare a tuturor credințelor în diversitatea lor pan-religioasă, marchează o nouă renaștere a religiozității, o revrăjire spre o pseudo-spiritualitate. Creștinismul, confundat de cele mai multe ori cu conceptul de cultură sau aplecări spre diverse practici și tradiții, se regăsește astăzi pe piața liberă a credințelor religioase. Provocările denominațiilor creștine, cu specificul lor, este marcat și de procesul de globalizare, o tranziție în care tendințele de conservare a identității sunt din ce în ce mai amenințate. Dezbinările intra-confesionale dintre grupările creștine europene face problematică o abordare unitară și luarea

deciziilor în chestiuni de interes comun ce vizează morala și valorile creștine. Entitatea interconfesională creștină, în lipsa acestei unități, pare cel puțin confuză și dezorientată, lipsită de influență, ale cărei decizii și acțiuni sunt dispersate, iar uneori incoerente. Etica și valorile globale, chiar și numai a celor din statele liberal-democrate, devin mai mult decât disputabile. Ele devin motive de îngrijorare, atât pe plan intern, cât și în plan relațional.

Reprezentanții religioși au interpretat deficitar aspectele și procesele ce au compus fenomenul secularist. În lipsa unei autopurificări și repoziționări biblice în vocația divină, societatea creștină a cunoscut ea însăși un proces intern de secularizare. Acest aspect a facilitat adâncirea crizei omului însuși, o criză cu o componentă spirituală dominantă. Față de această îndepărtare a omului de Dumnezeu, Biserica este datoare prin vocația sa să proclame mesajul mântuitor al Evangheliei. Doar o înțelegere corectă a proceselor prin care trece societatea, precum și o înțelegere biblică a vocației sale pot genera atitudinea și acțiunea potrivite a societății creștine față de individul modernității actuale.

Statele laice garantează libertatea religioasă determinând astfel facilitatarea propovăduirii Evangheliei, manifestarea liberă a credințelor și păstrează neutralitatea în privința chestiunilor religioase. Acest aspect limitează posibilitatea secularismului fundamentalist de a domina dezbaterea publică și controlul asupra pârghiilor puterilor în stat.[283] Piața liberă a credințelor face posibil creștinismului să aducă în dezbaterea publică valorile și principiile moralei creștine. Mai mult, Biserica poate liber să propovăduiască

283 O analogie posibilă este competiția sportivă cu două echipe. Atâta timp cât doar o echipă se prezintă mereu la competiție, normal că va câștiga tot timpul, dar acest aspect nu înseamnă că sunt singurii, sau cei mai buni.

mesajul iubirii divine, a împlinirii spirituale și scopului pe care Hristos l-a adus omenirii.

J. P. Boyce's Vision of Baptist Theological Education

Tom J. Nettles

J.P. Boyce proposed a simple model for the relation between trustees, faculty and school operation; he suggested that using funds set aside for such education in the respective states could easily be managed legally. That simple action would provide an abundant source so that "there need be no excuse arising from want of means for procuring a thorough theological education.

On October 3, 1890, at Walnut Street Baptist Church, A. T. Robertson presented his inaugural address as Assistant Professor of Greek and Homiletics at the Southern Baptist Theological Seminary. One observer, W. H. Whitsitt, noted, "The thought was so meager and the expression was so common that I was unable to hold up my head. I was ashamed to face the crowd with such a poverty-stricken performance."[284] Robertson spoke on "Preaching and Scholarship," self-consciously prominent themes in a seminary still trying to win its way into the consciousness of its Southern Baptist constituency. It was certainly a home-spun, plain-spoken presentation, but thematically and conceptually hardly the disaster lamented by Whitsitt. In arguing one of the prominent ideas that led to the founding of the Seminary, that is, the provision of an education for an "abundant" ministry, Robertson, the eighth professor of the

---

284 James H. Slatton, *W[illiam] H[eth] Whitsitt, The Man and the Controversy* (Macon: Mercer University Press, 2009), 159/

seminary, said, "I remember the life and death of James P. Boyce, how he toiled and died that these very men might have a place to find theological instruction." For its first thirty years, the story of theological education among Southern Baptists is a story of the vision and tenacity of James Petigru Boyce.

On 28 March 1849, James Petigru Boyce expressed publicly for the first time his views concerning a "Central Theological Institution." As he analyzed recent discussions concerning the possibility of developing a center for theological instruction in the South, Boyce felt that the discourse was moving in the wrong direction. He wrote, "We regret this the more since we have long wished for so happy a consummation, and until the present period have been pretty sanguine of its success." Pessimism and reticence in the southern states with a large Baptist population made Boyce confess, "The aspect of affairs is exceedingly dark, yet we cannot but hope, even though it be against hope, that brighter prospects may yet cheer us, and that the object may be accomplished." Boyce deftly set aside a variety of objections raised in each of the respective states concerning trustees, funding, faculty, and realistic hopes of success. He proposed a simple model for the relation between trustees, faculty and school operation; he suggested that using funds set aside for such education in the respective states could easily be managed legally. That simple action would provide an abundant source so that "there need be no excuse arising from want of means for procuring a thorough theological education." Faculty would be no difficulty when the entire corpus of Baptists in the South provided the legitimate field from which they would be selected. "No longer would our theological students be compelled to study theology as they best may," Boyce remarked, clearly with a substantial list of

Baptist ministers past and present in mind as he so wrote, "but men of experience and talent, men of piety and intellect, could be easily secured, and our young men supplied with the requisite means, and educated under these teachers would themselves be mighty in the scriptures, conversant with the doctrines of the Bible, and able expositors of its sacred truths." Then, under the assumption that such an institution is not only feasible, but eminently desirable, he dreamed, "Our institution will occupy a deservedly high position, able to compete with all in its means for instruction and working out such results for the cause of Christ, as shall tend soon to spread his kingdom throughout the world." Boyce had argued the merits of the institution and proposed a means through which "the first talent of the country" could be procured to establish "a college of high standing throughout the country." Will Southern Baptists have such an institution?[285] By 2 May 1849 Boyce resigned his position as editor of *The Southern Baptist* with the announcement, "Our own connexion with the paper is to close with the present number."

His next steps took him to Princeton Theological Seminary where he entered in the Fall of 1849. Finishing a three year course in two years, but without taking the final examinations necessary for ordination in the Presbyterian church, Boyce entered on services as pastor of First Baptist Church of Columbia, South Carolina, in 1851. By 1855, his stated desire to be a theological professor had come to fruition when he accepted an invitation to teach n the theology department at Furman University. Immediately after his resignation from the church in Columbia, in the spring before he entered upon service at Furman, Boyce attended the

[285] James P. Boyce, "Central Theological Institution," *The Southern Baptist* (28 March, 1849), 2.

Southern Baptist Convention that met in Montgomery, Alabama. On the trip to Montgomery, Boyce met the young pastor at the Baptist Church in Charlottesville, Virginia, John A. Broadus.

Boyce seemed to thrive in the social atmosphere of the convention and took an active role in the convention procedures. He also participated in a special meeting called "the friends of theological education," that had been initiated by the General Association of Baptists in Virginia. He participated energetically in this meeting also, playing an important part in planning and clearing the way for a similar meeting the next year at Augusta, Georgia.

During the final days of his first year of instruction, in April 1856, Boyce attended the meeting of the Educational Convention in Augusta. Basil Manly, Sr., chaired the meeting. Boyce was appointed to a committee of fifteen to present a report of all the proceedings. Essentially, James P. Boyce wrote the report.[286] It included an energetic defense of the idea of a single common theological school for the South. The efforts of the colleges to provide this showed the universal desire and need for theological training, but their failure in this important task showed the need for a new approach. "The cause why the colleges have taken direction to literature and science, exclusive of theology, and why the schools exclusively theological have been but feebly sustained, belong to an enquiry into which the committee do not now enter," Boyce wrote for the committee. "It is sufficient," he confirmed, "for our present purpose, to observe the fact that, while every effort has moved off in that direction, no one of them nor have all together, yet produced

[286] Broadus, *Memoir,* 119.

a single Baptist theological school for the south, well furnished for its purposes and commanding united patronage."[287]

In July at the South Carolina Convention E. T. Winkler reported "on the recent Convention for forming a Union Theological Seminary for the Baptists of the South and Southwest." After his report, a special committee was appointed to report on the subject the next day and "to nominate a delegation to the Theological Convention, to be held in Louisville" the next April.[288] The committee, on suggestion of J. P. Boyce, recommended that one-hundred thousand dollars be given the endowment of a general theological seminary upon the following conditions: "That the Institution shall be located at Greenville, S. C. that the said Institution shall be further endowed with an additional sum of one hundred thousand dollars; and that should such an Institution thus endowed not be located at that place, the

---

[287] Basil Manly, Sr. [as chair of the committee], "Southern Central Theological Institution," *The Southern Baptist*, 17 June 1856, 2.

[288]J. P. Justin, "South Carolina Baptist State Convention," *The Southern Baptist*, 5 August 1856, 2.

funds given . . . shall inure to the Furman University for theological purposes in South Carolina." [289]

On the day following the Convention, Furman University held its commencement exercises. J. P. Justin editorialized, "The most noticeable feature, considered by itself, of the performances at this Anniversary, was the Inaugural address, by Prof. James P. Boyce, of the Theological Department." He delivered an address entitled *Three Changes in Theological Institutions*.[290] Justin went on to remark, "It will be received, we have no doubt, with a wide diversity of opinion, as to its positions." [291] Boyce had surveyed, and experienced, a variety of proposals for theological education. His views of what was needed specifically for Baptist life had matured. They crystallized on a form consistent with many of the ideas that had preceded him and served as a gentle corrective to others.

---

[289]J. P. Justin, "South Carolina Baptist State Convention," *The Southern Baptist*, 12 August 1856, 2. Also see [Boyce]. *History of the Establishment*, 10. A footnote said, "The above resolutions were accompanied by another, which was not a part of the original report of the Committee appointed, but was offered as an amendment. This resolution pledged South Carolina for her quota, provided the Institution was located in some other State. Unfortunately, the slip of paper upon which the amendment was written was lost, and hence the additional resolution was not inserted in the Minutes, although it was passed by the Convention. The Secretary was ignorant of the omission until his attention was called to it after the distribution of the Minutes. The brethren present at the South Carolina Convention, however, have a vivid recollection of the fact, inasmuch as many declared that they would not vote for the resolutions at all unless so amended. The fact that this resolution was passed was stated at Louisville, Ky., before the decision of the Committee was arrived at."

[290] J. P. Boyce, *Three Changes in Theological Institutions*. Greenville: C. J. Elford's Book and Job Press, 1856.

[291] J. P. Justin, "Prof. Boyce's Address," *The Southern Baptist*. 12 August 1856, 2, 3.

The 1855 Montgomery Convention had started the movement that finalized the vision. Now, in 1856 J. P. Boyce would articulate a theory and a structure that would bring to fruition desires more than a century old.

A Seminary for Southern Baptists

One way of looking at Boyce's impact for theological education would be to describe the year by year, decade by decade, extension of energy to give concrete existence to the Seminary. His agency in South Carolina completing their initial contribution to the endowment followed by his journeys in Virginia to do the same, plus his management of the other agencies in completion of the ante-bellum endowment for the school. His more than five years of labors in Kentucky laying groundwork, both financial and physical, for the transfer of the school from Greenville to Louisville in 1877. His defense of the school in 1874 against an ill-informed popular uprising, and his initial address to the citizens of Louisville at the commencement in 1877 explaining again the peculiar aptness of this kind of Seminary and curriculum for Baptists. From then until his death eleven years later he extended himself beyond physical endurance to place the Seminary on solid ground and insure its future existence. More important, however, is the firm principial basis upon which he founded the school, and, in a real sense, made possible its recovery should it lose its way.

Boyce, energized by the progress made in the number of *ad hoc* meetings organized to discuss forming a theological seminary, now felt that the time had come for his putting before the public an elaborate discussion of the issue. His address before the Trustees at Furman University on July 31, 1856, was "two hours in the delivery, and certainly made

a marked impression."[292] Boyce distilled the best ideas that had emerged hitherto in the discussion about theological education, fed off the energy generated at the state convention, and set the stage for the discussion that would take place the next year in Louisville. He could not have kept himself from a deeply fixed excitement about the decision of the South Carolina Convention to offer $100,000 for the endowment of such a school. Boyce felt sure that his suggestions would finally give concrete reality to the desires that had been expressed for decades, would avoid the pitfalls of other schemes, be consistent with a Baptist view of ministry, and flesh out the biblical requirements for gospel ministry.

The three ideas around which he built his address were the need for an abundant ministry, a learned teaching ministry, and an orthodox ministry. The first goal concerned the many ministers set apart in Baptist churches, who, though destitute of much foundational education of a classic nature, may nevertheless, become apt and capable of rightly dividing the word of truth. In producing a learned ministry, Baptists must develop an ability to train their own scholars able to engage the larger culture and theological world without dependence upon institutions that have declined from historic orthodoxy. In order to guarantee the confidence of the Baptist people and discourage the tendency to apostasy that plagues many institutions of learning, its professors must sign a creedal statement. This requirement should safeguard the school by guaranteeing an orthodox confessional ministry whose doctrinal ideas are set firmly within the framework of biblical theology as expressed in the historic orthodox settlements of disputed doctrinal issues.

---

[292]Justin, "Prof. Boyce's Address," 3.

Theological Institutions have failed to "call forth an abundant Ministry for the Churches." This reality sadly marked Furman University, so Boyce believed, in spite of the ideas, dreams, intentions, and prayers of its original founders and nurturers.[293] An abundant ministry is vitally needed for the world as well as for the expanding number of churches, but whatever growth in the ministry has occurred, it has not been due to the work of the Theological seminary. The cry for help is not met largely because Baptists have failed to follow the principles plainly laid out in the word of God. "And does he not now chastise us by suffering our schemes to work out their natural results, that we, being left to ourselves, may see our folly and return to Him and to His way as the only means of strength!"[294]

Boyce acknowledged clearly his confidence in the "sovereignty of God working His own will and calling forth" those he chose to build his church. Nor did he omit the place of the churches and the pastors in calling out the gifted, thus producing an increase of laborers. In theological education itself, however, the difficulty has been the requirement that "the student should have passed through a regular college course or made attainments equivalent thereto." This plan has prevented many from entering the ministry for lack of prospects for help, and has hindered the development of an educational plan adapted for such as cannot attain the general education of a full college course. Echoing the concern Manly expressed twelve years earlier, Boyce proposed that a school of theological training should make it possible to "obtain that adequate knowledge of the truths of the Scriptures systematically arranged and of the laws which

---

[293] Boyce. *Three Changes*, 9.

[294] Ibid., 11.

govern the interpretation of the text in the English version, which constitutes all that is actually necessary to enable them to preach the gospel, to build up the churches on their most holy faith, and to instruct them in the practice of the duties incumbent upon them."[295]

Like Mercer over two decades earlier, Boyce defended the idea that "scriptural qualifications of the ministry do, indeed, involve the idea of knowledge." He seemed to reflect on Mercer's view, however, with a spirit of careful correction as he noted "but that knowledge is not of the sciences nor of philosophy nor of the languages, but of God and of His plan of salvation." One who knows this, though he be not learned in the subjects of the schools, but knows this, not superficially, "not merely in those plain and simple declarations known to every believing reader, but in its power, as revealed in its precious and sanctifying doctrines, is fitted to bring forth out of his treasure things new and old, and is a workman that needeth not to be ashamed, although he may speak to his hearers in uncouth words or in manifest ignorance of all the sciences."[296]

Bunyan served as an example of a formally unlearned man that nevertheless had power in the true knowledge of God, truth, and the gospel. Theodore Parker he held forth as an example of a formally learned man with great natural gifts pleasing to the carnal intellectual instincts of cultured unbelievers. Parker commended his poison with a rhetorical ease and a storehouse of knowledge unmatched by any of his contemporaries. With such desirable gifts, however, he was "so destitute of the knowledge of true Christianity and of a genuine experience of the influences of the Holy Ghost, that

---

[295] Ibid., 12, 13.
[296] Ibid., 13.

he denies the plainest doctrines of the Bible, saps the very foundation of all revealed truth, and manifests so profound an ignorance of the Book he undertakes to expound and the religion of which he calls himself a Minister that the humblest Christian among our very servants shall rise up in condemnation against him in the great day of accounts."[297]

Boyce readily conceded the usefulness of the numerous faithful that both loved the truth and possessed the knowledge of the schools. They stood forth as the most prominent and efficient workmen for the cause of Christ in their respective ages. At the same time, he concluded that God "will work out the greater proportion of His purposes by men of no previous training and educated only in the mysteries of that truth which is in Christ Jesus." Baptists should never forget this for they have benefited more than any other Christian denomination from these zealous men of God that had "no collegiate education, of no learning or rhetorical eloquence, of no instruction even in schools of theology." Though absent of these, however, they did train themselves through a voluntary and joyous thralldom to the Bible and one or two commentaries and works of divinity with which they became so familiar that they virtually became the same men. "And if," Boyce reasoned, " by any course of training, substantially of the same kind, our Theological schools can restore to us such a mass Ministry as was then enjoyed, the days of our progress and prosperity will be realized to have but just begun."[298]

Boyce not only felt a personal conviction that the Seminary should serve this constituency, he believed that other Baptists of the South would respond to this particular

---

[297] Ibid., 14.
[298] Ibid., 17.

appeal. He wanted a Baptist school built on Baptist principles. In 1858 when Boyce canvassed Virginia for endowment during the one year delay in starting the Seminary, he focused on this idea strongly. The driving motivation of the Seminary enterprise is the increase of a knowledge of the word of God for those that are called to be its teachers and proclaimers. It also values in conjunction with that "the feelings and devotion of the heart—not only piety, but a piety that longs to speak of Jesus, and to win souls to Him." For that reason, the plan allows that "no graduation at a College is held forth as generally necessary to enter" into the Seminary. Excepting only three course, all eight schools are open and "can be profitably taken by the merely good English scholar. It is the design of the institution that this large class, where we draw our ministers, shall not be neglected" but earnestly encouraged to come. In fact, "the larger portion of the ministers must come from this source." They often demonstrate a zeal and aptitude that makes them superior to the college graduates, and bring a warmth of devotion that affects "the hearts of others who may have become more cold in the long delays of collegiate and academic study. Experience proves that the throwing together of these two classes is a mutual benefit." [299]

For these laborers in truth, Baptist theological education must be devised if it is to prepare an abundant ministry. Boyce believed that Baptists had bypassed this obviously biblical principle in training men for ministry. "Let such a change be made in the theological department," Boyce said speaking specifically of Furman University, "as shall provide an English course of study for those who have only

---

[299] James Petigru Boyce,"The Southern Baptist Theological Seminary," *The Western Recorder,* July 14, 1866.

been able to attain a plain English education." The course should include the evidence of Christianity, systematic and polemic theology, the rules of interpretation applied to the English version. He included practical studies such as knowledge of the rules of rhetoric, sermon preparation, and pastoral ministry. He wanted a course of study that would "train the mind to habits of reflection and analysis, to awaken it to conceptions of the truths of Scripture, to fill it with arguments from the word of God in support of its doctrines, and to give it facility in constructing and presenting such arguments." This course would take perhaps two years but with an unusual discipline of concentration could be finished in one year. This class of men, zealous for the glory of God and for the souls of men, now consigned to endless frustration because they "soon find themselves exhausted of their materials, forced to repeat the same topics in the same way, and finally to aim at nothing but continuous exhortation, bearing constantly upon the same point, or as is oftentimes the case, destitute of any point at all," would soon improve themselves to "occupy positions of greater respectability and usefulness."[300]

John A. Broadus approved this principle and found it useful in arguing for the baptistness of the Seminary in 1859. Some faults in the existing systems of theological education come from "methods conformed as they are to Presbyterian models and not sufficiently suited to Baptist ideas and wants."[301] These faults are corrected for Baptist purposes. This idea had been happily reinforced by W. M. Wingate, President of Wake Forest, who said in a letter to Broadus, "I

---

[300] Boyce, *Three Changes*, 18, 19.

[301] John A. Broadus, "Southern Baptist Theological Seminary," *The Religious Herald*, 25 August 1859, 2.

like much the feature suggested in your letter. I saw it elaborated to some extent in Doctor Boyce's address some three years ago. Our theological seminaries have been based too much upon Presbyterian theories of preaching, and they have on that account been of very little use to Baptists."[302]

In 1858, Boyce, speaking to this same issue, outlined for the Baptists of the Hampton Association in Virginia how he conceived of the advantages of this broadly available education in one sphere of study. Boyce believed the curriculum was perfect for Baptists. Its summary intent is to give "a student a thorough knowledge of the word of God." Hardly any object to the idea of teaching the languages to this end, but what of the other subjects. The teaching of systematic theology is to place before the student "a map of Christian truth." Boyce expressed thankfulness that Scripture "can be systematized" for it "does not teach any two truths which are opposed to each other." Who, however, is sufficient on his own to handle this idea and "balance the statements of different doctrines." Systematic theology books, good ones, distill the wisdom of the church in all its conflicts and struggles through the centuries in showing the harmony of all parts of Scripture. "With the helps now in use, every passage which bears upon a given doctrine may be gathered in a few hours; a few more will enable us to arrange them and to compare them with the statement made." None need fear that the minds of students will not be sufficiently independent and

---

[302] A. T. Robertson, *Life and Letters of John Albert Broadus* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1909), 169. This compilation by Robertson provides a rich source for letters to and from Broadus to a wide variety of correspondents. In addition it gives special comments, insights, and opinions by Broadus's son-in-law, A. T. Robertson, who studied at the Seminary from 1885-88 receiving his Th M. This will be referred to as Robertson, *L&L*.

personally responsive to the word of God. The real danger is that "in the absence of a thorough knowledge of the truth, the great doctrines of the Bible are never developed, their relation to the Christian life never made known, and the ministry itself, which should be apt to teach, thoroughly instructed in every good word and work, are found acknowledging their ignorance, and excusing it upon the ground that these truths are not frequently to be proclaimed." Tragic it would be should any doctrine be ignored, for every truth has its place and is to be proclaimed. Every truth must be given the importance that the word of God assigns it and "systematic theology best enables us to do this." [303]

Boyce, in *Three Changes*, described with pathos the dilemma in which a mature man without college education finds himself in his pursuit of some way to maximize his knowledge and effectiveness for the cause of the gospel. He is called to teach, and has a mind capable of qualification, but without requisite knowledge cannot be considered apt to do so. Boyce imagined a scenario with which he must have been familiar in reality: "Let one of them take up the Scriptures, and he finds himself embarrassed in the midst of statements which the Church, for centuries after the Apostles, had not fully harmonized—statements which constitute the facts of Theology, from which, in like manner with other sciences, by processes of induction and comparison, the absolute truth must be established." He turns to books and finds technical terms which he has an equal incapacity to understand. No formal training can he receive without impoverishing his family or spending essentially useless years just qualifying himself to enroll in a theological course. His usefulness in an appropriate sphere of service is lost. Boyce considered that

[303] Ibid.

this situation could be remedied if the trustees would adopt the change he proposed.[304]

Boyce also argued that many in the ministry that had college education, but had neither time nor financial means to go further, would have spent their time better in a theological course than a liberal arts course. The college trained man was in a better position for service than the man with no formal education, but he still lacked that training that is most valuable, and to use Boyce's word, "essential." In their preaching they fear to touch upon many doctrines vital to the spiritual health and growth of their members; they have not tasted strong meat and find themselves unable to feed it to others. They motivate their churches through principles of fraternal cooperation but are unable to feed with such sound doctrine that the most holy faith generates both their corporate and their personal holiness. No less than the one with no training, the college trained man without theological education finds himself intimidated by the task of teaching doctrine. "The disturbances felt about unsettled doctrines, the inability experienced to declare the whole counsel of God, the doctrinal mistakes realized as frequently committed, have long since convinced them that all of their other education is of but little value, compared with that knowledge of Theology which they have lost in its acquisition." [305]

For some the choice must be between a "thorough literary and a thorough Theological course." Boyce did not hesitate one moment in declaring that the theological far surpassed in importance for the gospel minister the merely literary course. Again in 1866, Boyce emphasized this. "I am an advocate of as much education as a man can get," he

---

[304] Ibid. 20

[305] Ibid., 22.

insisted. “If he can go through college and seminary I am satisfied he will make up the time spent in greater efficiency in the succeeding years.” He did not advocate leaving the college for the Seminary, but if one cannot do both, he should do as much college as time and money allow, and “reserve two years, if possible, of the time he can spend in study and pass through two years at the seminary.” For those ministerial hopefuls, however, that “had no collegiate advantages” and find such impossible, but “whose hearts are fired with a desire to labor for Christ, I earnestly urge that they study theology. Come to our Seminary if you can, and spend one, two, or three years.”

Returning to 1856, we find that Boyce’s message on this issue the same. If both types of education are possible for some few, that would be the most desirable; but the four-fifths that will give the churches and the world the abundant ministry so needed and required by scriptural principles, Boyce’s plan was requisite. “And we look with confidence for the blessing of God upon this plan, not because we believe that He favors an ignorant Ministry, but because, knowing that He requires that His Ministry be instructed, and that by His word and His providence He has pointed out the nature of the learning He demands, we believe that the plan proposed is based upon these indications.”[306]

The second change Boyce proposed, he dealt with more briefly than the first but not with less intensity. He called for the development of a course of study that would prepare men for a life of superior scholarship. This could be developed parallel with the provision he already had discussed. Dependence on Germany for all the “learned investigations in biblical criticism and exegesis” and in other

---

[306] Ibid., 25.

areas of study such as history and history of theology, has introduced "much of error mingled with truth." In fact, American theological studies in general have suffered from this dependence. Boyce's view on this would only be intensified by the subsequent experience he had with C. H. Toy, W. H. Whitsitt, and D. G. Lyon. The rising ministry "should be trained under the scholarship of the Anglo Saxon mind, which from its nature, as well as from the circumstances which surround it, is eminently fitted to weigh evidence, and to decide as to its appropriateness and its proper limitations." [307]

Baptists urgently need such an infusion of scholarship. The broader world of scholarship has "overlooked, ridiculed, and defamed" Baptists and has classed them historically "among fanatics and heretics." This situation must change; Baptists owe it to themselves to demonstrate that they have not made the gross errors imputed to them. They owe it to Christ "whose truth we hold so distinctively as to separate us from all others of His believing people" and have thrust Baptists in the pathway of banishment, imprisonment, martyrdom, scorn and reproach, not only from the world but from "those who love our Lord Jesus Christ." [308]

Boyce envisioned the development of a library that would include the "lore of the past," the means of annual increase of books, "rare and costly" volumes for research that would lead to the possibility of scholarly work beyond the normal theological course. Boyce envisioned graduates from theological studies spending one or two more years of research doing theses of exegetical research, comparative

---

[307] Ibid., 28, 29.
[308] Ibid., 29, 30.

theological studies, and learning methods of original research, thus, producing a "band of scholars" from whom original and valuable contributions could be expected to "our Theological literature." This number would be comparatively small and would require only "two additional recitations a week for each of three or four professors." The language studies involved would also be available to missionaries in their evangelistic work among those that speak Arabic; but the ability to train native preachers in theological studies and translate substantial theological works into their language would be perhaps an even greater benefit. Not only would theological instruction on the mission field be forthcoming, but from those that gained this extra time of scholarly work "our institutions at home would chiefly look for their Professors." This suggested change in theological education means that "learning will abound among us. The world will be subdued to Christ. The principles dear to our hearts will universally prevail."[309]

Boyce's last change was "the adoption of a declaration of doctrine to be required of those who assume the various professorships." Boyce had seen the dangers of its denigration in the exchange over imputation in *The Southern Baptist*. He had read J. L Reynolds's careful but compelling use of Baptist confessional history in his articles and showed a detailed grasp of J. S. Mims's attack on confessions in the treatise *Orthodoxy.*[310] He had seen the benefits of a confessionally based education during his years at Princeton. The subtlety with which both Campbellism and Arminianism had infected segments of Baptist life led Boyce to believe that "a crisis in Baptist doctrine is evidently approaching."

---

309 Ibid., 31-33.

310 Mims, *Orthodoxy.*

Those that held to the "doctrines which formerly distinguished us" must not slack in their duty but contend for that same faith.[311]

John A. Broadus felt compelled to explain this point to his fellow Virginians in 1859 just weeks before the Seminary opened for its first session. The particular difficulty Broadus wanted to relieve was the nervousness some felt over the idea of a Baptist institution governed by a "Creed." All Baptists, including the Seminary professors, want no uninspired statement imposed on a young minister, or any Christian. In such an institution, however, where the trust of a broad body of churches is required, "it was thought possible that a man might some day be elected professor, who, without the knowledge of the trustees held some very objectionable doctrinal opinion; or that some professor might in the course of years come to entertain seriously erroneous notions." In such a case, a short and carefully worded confession like those used in Baptist associations and many Baptist churches, affirming "those great doctrinal views about which Baptists are in general agreed," would be useful. By his coming to teach, any professor agrees "he shall not teach contrary to these doctrines." If a professor began to entertain, as occasionally happens with a Baptist, "opinions that are essentially Campbellitish, or Arminian, or Open Communionist," he cannot teach. The student, however, will have nothing to do with the document. Any man recommended by a Baptist church may come and believe what he wants when he comes, while he is there, and when he leaves. "We shall teach," Broadus affirmed, "what we believe to be truth; and brethren have warrant that these teachings will not be contrary to the doctrine they love." But no student

---

[311] Boyce, *Three Changes*, 33, 34.

will be asked to accept the professor's views as his own. Every student will be "expressly and repeatedly encouraged and urged to examine everything for themselves." This is not because personal peculiarity defines wisdom, but because one is not truly a man unless he thinks for himself. "Every preacher is individually accountable for what he believes and teaches." No one either plans or wishes "to interfere with Baptist independence."[312]

Boyce, while not disagreeing in principle with the presentation placed on the creedal issue by Broadus, had hopes, if not expectations, of a greater uniformity in the outcome. Every doctrine of Scripture must be "determined and expressed" and those responsible for calling and ordaining ministers must ascertain that they are orthodox. Nothing could have been more reprehensible to Mims than this proposal of Boyce. Mims argued that orthodoxy is an attempt to "lord it over" others. "In all countries, and at all times, there has existed a class of men who," Mims snarled, "if we may judge from their conduct, decided the question, by teaching that he is the greatest who contends most earnestly for conformity to some standard of orthodoxy."[313]

Confessional faithfulness, nevertheless, in Boyce's perception of Christian truth, should apply to every segment of Baptist life, although with different expectations of understanding and knowledgeable conformity. He set forth his view of expectations for church members, for ministers, and most stringently, for theological professors. He spoke of the "peculiar obligations" that rested on those invested with the teaching ministry to be preserved from corrupting the

---

[312] John A. Broadus, "Southern Baptist Theological Seminary," *The Religious Herald*, 25 August 1859, 2.
[313] Mims, 7.

word of God by "the crime of teaching a single error, however unimportant." Likewise, those that had authority over these professors, the boards of trustees, required "faithfulness to the trusts devolved upon them, that false doctrine, however trifling, may receive no countenance."[314] Mims, however, had argued that the use of a confession to investigate orthodoxy was not a protection of the word of God but amounted to a denial of the Bible. "If they undertake," he said in speaking of the enforcers of confessional orthodoxy, "the grateful task of investigating the orthodoxy of any supposed heretic, they never appeal to the Bible, but only to their Standard." Biblical truth never changes, Mims reminded his hearers, but "orthodoxy is as various as times and places are different from each other. Truth is always the same, and knows no standard but the Bible."[315] Boyce wanted to remind his hearers, however, that Alexander Campbell flew under the banner of *no creed but the Bible*, and at the same time had drawn thousands of members of Baptist churches away from some of the fundamental truths that Baptists profess to be biblical. Had he been in a theological seminary and influenced the men that went to the leading pulpits of the denomination, the devastation could have been greater than it was. The power of a single individual in teaching a single error has had enormous destructive power in the past, and the recurrence of such a situation with no means of checking it and setting it right could "influence all our churches, and the fair fabric of our faith may be entirely demolished."[316]

---

314 Boyce, *Three Changes*, 35, 36
315 Mims, 7.
316 Boyce, *Three Changes*, 36.

In order to reinforce this point for those that read the address, Boyce added a footnote in the published version that made this point even more strongly. For those who "teach the Ministry," through whom the fountain of truth will flow to the students "no difference, however, slight, no peculiar sentiment, however speculative, is here allowable." A teacher's "agreement with the standard should be exact. His declaration of it should be based upon no mental reservation, upon no private understanding with those who immediately invest him into office." Before consenting to teach and signing a confession, he should be convinced that its position is "an exact summary of the truth" contained in the Bible. Under no circumstances should a principle be adopted that a professor may "sign any abstract of doctrine with which he does not agree, and in accordance with which he does not intend to teach" or that he is "at liberty to modify the truth, which he has been placed there to inculcate." A theological institution cannot tolerate erroneous tendencies in its professors, and "hence his opinions must be expressly affirmed to be upon every point in accordance with the truth we believe to be taught in the Scriptures." [317]

Boyce's view of the inviolable nature of this confession found its way into the document in the words, "all persons accepting professorships in this Seminary shall be considered by such acceptance as engaging to teach in accordance with and not contrary to the Abstract of Principles herein after laid down a departure from which principles, on his part shall be considered ground for his resignation or removal by the Trustees." The twenty-article confession that eventually was adopted, went through a rigorous regimen of writing, correction, discussion, amendment, examination and

[317] Ibid., 35.

re-examination. Three principles, according to Boyce's 1874 articles answering objections to the Seminary, governed the final form. "The abstract of principles must be: 1. A complete exhibition of the fundamental doctrines of grace, so that in no essential particular should they speak dubiously; 2. They should speak out clearly and distinctly as to the practices universally prevalent among us; 3. Upon no point, upon which the denomination is divided, should the Convention, and through it the Seminary, take any position."[318] In particular, that principle referred to the ecclesiological diversity generated by the influence of Landmarkism.

In 1874, Boyce maintained his conviction that such a statement of faith was essential for the success of the school. "Had not these principles guided the Convention, the Seminary could not have been established," he asserted. "There were brethren there—and I admit that I was one of them—who would then and there have abandoned our object, rather than aid in raising an institution whose funds and endowment were not secured to the maintenance of the principles and practices then prevalent, and still prevailing, in our Southern Zion."[319]

In 1856, however, Boyce assumed that he knew the most logical selection for such a confessional standard. The one that "had almost universal prevalence in this State at the time of the foundation of the Institution" was the confession of faith "then acknowledged in the Charleston Baptist Association."[320] Again, Mims had ridiculed the idea that Associational Confessions had functioned as standards of orthodoxy at any time. When he considered the suggestion

---

318 James Petigru Boyce, "The Two Objections to the Seminary" (article v) *Western Recorder* June 20, 1874.

319 Ibid.

320 Ibid., 37, 38.

that the Philadelphia Association, or the Charleston, adopted confessions precisely to instruct their member churches, and discipline them if necessary, as well as to investigate the orthodoxy of newly applying churches, he fumed in resentment and resistance. "Who gave them this authority?" he queried. "Certainly Christ did not, and no one else could." Then he asked a series of rhetorical questions to which the true answers would have been far different than Mims implied by his asking them. "What is the evidence of so great degeneracy in our American churches, in having so widely departed from the spirit and practice of their elder brethren of the other hemisphere? How many ministers of those Associations ever instruct or convince the members of their flocks out of the Confession? How many of them *could tell you what its Theology on any given point is?* How many even possess copies of it? How many have perused it with any attention, if at all."[321] The fact is that associations had used the confessions precisely in the way he implied they had not. Boyce knew this. The Charleston confession not only had been the confession of his childhood and youth, but, in its original Presbyterian form as the Westminster Confession of Faith, governed the theological education at Princeton, and had been implicitly already functioning as a safeguard at Furman. The Board had required that all texts used in the Institute pass muster theologically and assumed the unanimity of doctrine among the churches. The introduction of more lecture in the school and more diversity of sentiment in the denomination now demanded a clearly stated confession to govern theological studies.

When Mims had appeared before the Board of Trustees in 1848 to answer for his theology of imputation, he

---

[321] Mims, 18.

protested against his accuser's method by proclaiming, "I shall now attempt to evince by unquestionable historical evidence, the truth of this proposition: that GOD'S WORD, AND NOT CONFESSIONS, HAS ALWAYS BEEN THE ACKNOWLEDGED STANDARD OF ORTHODOXY AMONG BAPTISTS." [322] Boyce knew that he must overcome Mims's historical argument against the regulative use of confession. He made the claim, therefore, that such a confessional test had been common in Baptist life. Though he knew some would object, he pointed out that a theological institution, because not a scriptural institution must only meet the criteria of not contradicting Scripture. It must conform to the most expedient rules that human wisdom can devise to "carry out the laudable designs of its founders." The confessional standard, therefore, guarantees that the doctrine taught will reflect the consensus of those that established the school in order to press forward the faith of their churches.[323]

Even in local churches, however, Boyce argued that Scripture abounds with exhortations about the faith that assume the church's commitment to a body of clearly enunciated doctrines and its obligation to preserve, propagate, and protect it. Baptists, so Boyce argued, had used confessions in a two fold way: one the declaration of faith, and two, the "testing of its existence in others." Boyce demonstrated that such a confession of truth operated during the ministry of Jesus, it was expanded and required as a test of faith under the apostles as they delivered the gospel in its fullness in establishing churches. Following the apostolic model, churches continued evaluating their teachers in light

---

[322] Mims, 11.

[323] Boyce, *Three Changes*, 39.

of the rule of faith for the next three centuries. Baptists of all ages also have used creeds in this two-fold way.

Some have mistaken the Baptist commitment to liberty of conscience as a rejection of a creedal test in the church. Mims made this transfer. He applied the Baptist rejection of creeds as an instrument of civil repression as reason to reject their use as instruments of doctrinal purity in the church. Early in Mims's presentation, he set the tone for his discussion by reminding the trustees, "For it is an indisputable fact of history, that many who could reason soundly against the traditions of the Elders, according to the logic of the Bible, have yet been utterly confounded and silenced by the irrefragable argument of 'bonds, imprisonment,' and appeals to confessions." [324] So the Church of England had done. As well as the Congregationalists, the Presbyterians, and that great mother of persecution Roman Catholicism. The subtle rhetorical connection of creeds with the oppression of civil authorities bolstered Mims's argument throughout his speech. Boyce broke the connection by agreeing that Baptists have refused to use creeds to enforce civil punishment or disability. The spirituality of the church demanded this civil freedom; at the same time, the church's spirituality has "impressed upon us the necessity of excluding those who have violated the simplicity which is in Christ," and thus the necessity of a doctrinal standard.[325]

He closed his discussion of the third change with an intensified recommendation of the justness of such a provision. The adoption of a test of doctrine, Boyce considered as perfectly consistent "with the position of Baptists, as well as of Bible Christians." In correction of

---

[324] Mims, 10.

[325] Boyce, *Three Changes*, 44.

Mims, Boyce saw this as "based upon principles and practices sanctioned by the authority of Scripture, and by the usage of our people." Requiring subscription, Boyce contended, "will infringe the rights of no man," and will secure the rights of those that expect a sound ministry to emerge from the educational experience. Mims had expressed with exclamation points his resistance to being judged by a confession of faith. In his closing remarks in 1848, he had declared, "In conclusion, brethren, undismayed by the efforts made to intimidate me, and to excite prejudices against me, I appeal from the tribunal of Confessions to that of Bible truth." He demanded to be tried "not by the stale and vapid canons of Confessions, but by the sober truth of the Bible." To argument and appeal to God's word he would gladly reply, but to "a hostile array of human authorities" he would only show disdain.[326]

Boyce believed that all this rhetoric of truth and courage missed the point. "It is no hardship to those who teach here, to be called upon to sign the declaration of their principles," he reminded his audience, "for there are fields of usefulness open elsewhere to every man, and none need accept your call who cannot conscientiously sign your formulary." He reminded the trustees that a confession was no enemy of biblical truth but would help "to distinguish truth from error, and to embrace the former," and would enforce "the same precious truths of the Bible which were so dear to the hearts of its founders." [327]

The third "Change" is that which had the most radical and enduring impact on the history of Southern Seminary. Without that "Change," the theological revolution of the last

---

[326] Mims, 25.

[327] Boyce, *Three Changes*, 44.

fifteen years would have been impossible. A confessional standard does not guarantee that a school or denomination will never stray nor become irreversibly entrenched in a doctrinal position antipathetic to its original intent. The absence of a confessional standard, however, does guarantee that its recovery to the intentions of its founders is virtually impossible.

When the viability of the Seminary was challenged as profitable for Southern Baptist life because some feared that Boyce owned the school, he responded with perhaps the greatest emotional vulnerability that he ever demonstrated in a public forum.

If to have longed for the existence of such an institution from before the time of my ordination to the ministry, if to have prayed and labored for it, for the past nineteen years, if to have urged it upon unwilling hearts, and to have argued for it with those who found objections to it in other theological seminaries which had no application here, if to have succeeded in developing a plan which had never before been adopted of combining all classes of our ministry in one institution without detriment to any, if to have sacrificed for it the ease and comfort which might otherwise easily have been mine, if to have spent day and years of humiliation in begging for it, stooping to do for this institution what I would not do for bread to eat if I were starving, if to have foregone numberless opportunities of bettering my pecuniary condition, and to have oftentimes incurred embarrassments that its credit might be sustained and its faculty paid, if to have subjected my family to deprivations which have caused my nearest friends to accuse me of injustice to them, if to have spent sleepless nights and to have more than once endangered my health and even my life, if to have done these things makes the Seminary mine—

and in what other sense is it so?—then may I not say it?—I accept it as such to make all that it is and all its glorious possibilities a free gift to the Baptist denomination of the South. To God I cannot give it, for it is He that has himself as I believe given it, through the toils and sacrifices of thousands of His servants, for the blessing of the world.

Let me not be blamed for the above reference to self. I think there are times—and such an one is now—when it is duty to speak in plain and unvarnished language. Simply the privilege of serving the churches and their Saviour in that sphere of labor which they most love—not for self-ease or gratification, though its work is a blessed privilege—but because of its usefulness to the cause of Jesus.[328]

---

[328] James Petigru Boyce, "Two Objections to the Seminary" *The Western Recorder*, April 11, 1874.